MARBURGER BEITRÄGE
ZUR
ROMANISCHEN PHILOLOGIE

HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD WECHSSLER

HEFT XI

RICHARD HUBER

ALFRED DE VIGNY ALS PHILOSOPH

MARBURG A. L. 1913

VERLAG VON ADOLF EBEL

FRÜHER O. EHRHARDT'S UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG

ALFRED DE VIGNY
ALS PHILOSOPH

VON

RICHARD HUBER

MARBURG a. L. 1913

VERLAG VON ADOLF EBEL

FRÜHER O. EHRHARDT'S UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG



Inhaltsverzeichnis.

Abkürzungen.

V. = Vigny.

Journal = Journal d'un Poète (L. Ratisbonne).

Corr. = Correspondance de Alfred de Vigny 1816—1863 (E. Sakellaridès).

C-M I = Cinq-Mars, t. I.

C-M II = Cinq-Mars, t. II.

Chatt. = Chatterton.

Bouteille = La Bouteille à la Mer.

Berger = La Maison du Berger.

Serv. = Servitude Militaire (p. 1—155).

Grandeur Milit. = Grandeur Militaire (p. 159—270).

Loup = La Mort du Loup.

Maréchale = La Maréchale d'Ancre.

Othello = Le More de Venise.

Die Bedeutung anderer Abkürzungen ist leicht zu erkennen.



Einleitung.

Alfred de Vigny als Philosoph.

Zu den leitenden Denkern, wie ein Plato, Descartes oder Kant es waren, welche der Menschheit neue Wege und ungeahnte Perspektiven eröffnen, gehört Vigny nicht. Von einer Philosophie im Sinne eines logisch ausgearbeiteten Systems kann bei ihm allerdings nicht die Rede sein. Allein schon seine Zeit, und noch mehr die unmittelbare Nachwelt, erkannte in ihm einen der Führer des Geistes innerhalb der französischen Literatur, und dem reinen Glanz seiner Poesie sollte er einen Sitz in der illustren Gesellschaft der vierzig Unsterblichen verdanken. Insofern sich vom dichterischen Genie fast allgemein sagen läßt, daß es oftmals gleichzeitig hohes philosophisches Talent in sich vereinige, welches seinen tiefen Niederschlag in den poetischen Erzeugnissen findet (man denke nur an Dante, Goethe, Schiller), wird wohl bei jedem genialen Dichter eine bestimmte Philosophie oder Weltanschauung zugrunde liegen. Vigny, der philosophierende Dichter, beschäftigte sich zeitlebens mit Philosophie, für deren Probleme er ein hohes Verständnis zeigte. Wir werden seiner Eigenart am besten gerecht und bleiben zugleich im Rahmen der vorliegenden Betrachtung, wenn wir unter der Philosophie unseres Dichters die in seinen Werken sich offenbarende Weltanschauung verstehen. Seine Weltanschauung,

die gleichsam den innersten Kern seiner Werke ausmacht, soll nun in folgendem aus dem sie umgebenden Beiwerk herausgeschält werden.

Weltanschauung ist ein sehr weiter und schwieriger Begriff, der neuerdings eine tiefe Beleuchtung und eingehende, verdiente Erläuterung in einem Werke Eduard Wechsslers erfuhr.[1]) Treffend bemerkt hier Wechssler: „Nicht um ein bloßes Anschauen handelt es sich dabei, sondern mit welchem Auge man Welt und Leben betrachtet, was gefällt und was mißfällt, was man bewertet und entwertet ... Weltanschauung ist sehr viel mehr Sache des Handelns als der Überlegung, denn sie wird mehr gelebt als gedacht, mehr betätigt als erwogen. Niedergelegt und überliefert wird sie freilich in der Literatur, ja sie erfüllt diese ganz und dient einem jeden Werk, in welcher Gattung und Art es sei, als lebenschaffender Untergrund ..." Wie sich Vigny den Sinn des Lebens dachte, wie er sich zu Staat und Gesellschaft, Religion und Kirche stellte; wie er den metaphysischen Problemen von der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele gegenüberstand; was für Vorstellungen Vigny vom Menschen im allgemeinen hatte, und wie er ihn im besonderen innerhalb des Staates als Dichter, Gelehrten, Staatsmann usw. betrachtete; die Antwort auf alle diese zentralen Lebensfragen fassen wir unter dem Begriff der Weltanschauung zusammen.

V. war seinem innersten Wesen nach ein Dichter, und als solcher hat er seine Weltanschauung in seinen dichterischen Werken belegt. Sein Streben war stets darauf gerichtet, bedeutende Lebensverhältnisse zu schildern, so wie es dem

[1]) Ed. Wechssler, Das Kulturproblem des Minnesangs, Bd. I, p. 3—6; und derselbe, Weltanschauung und Kunstschaffen (Marburger Beiträge IX, 1911).



großen Dichter eigen ist. Sein Gesichtskreis war weit und groß, und insofern er jederzeit bedacht war, das Mannigfaltige zur Einheit zu zwingen und das Einzelne als einen Teil des Ganzen zu betrachten, sind wir berechtigt, ihn einen Philosophen zu nennen. Er beschränkte sich nicht nur auf die Fragen, wie sie das alltägliche Leben mit sich bringt, sondern der Flug seines Geistes richtete sich in höhere Regionen und dem Übersinnlichen zu. Sinnend ging er den ewigen Problemen nach, welche von jeher und bis auf den heutigen Tag den Geist der großen Denker erfüllen. Ein glühendes Verlangen nach Wahrheit, gleich dem des rastlos forschenden Philosophen, trieb ihn, die Dinge in ihrem Zusammenhange und in dem innersten Kern ihres Wesens tiefsinnig zu erfassen. — Wir glauben ihm, wenn er von sich rühmt, er habe sämtliche philosophischen Systeme durchstudiert . . . „qu'il a étudié à fond toutes les doctrines et les théodicées antiques et modernes . . .“ [1]) Einen um so bedeutungsvolleren Charakter werden wir dann seinem Entschluß beimessen, bei einem dieser Systeme stehen zu bleiben, um sich von seiner Philosophie durchtränken zu lassen. Ein Mann von dem hohen, sittlichen Ernst, wie ihn V. von Jugend auf und zeitlebens besaß — so dürfen wir von vornherein schließen — konnte nur von einer Philosophie bestimmend beeinflußt werden, welche an den Einzelnen große sittliche Forderungen stellte und deren höchster Wert gerade in der Ethik lag. Vigny's Stoizismus ist aber nicht aus Büchern erlernt, vielmehr aus dem Leben erarbeitet. Er trägt denn auch durchaus die persönlichen Züge seines Schöpfers und Eigentümers.

In der vorderen Reihe der Romantiker den Klassizismus durch Wort und Tat bekämpfend, hielt er sich, besonnen wie

[1]) Corr. p. 356.

er war, von grotesken Übertreibungen nach der Art Victor Hugo's fern. Indessen blieb er keineswegs in der Negation literarischer Theorien stecken, sondern er setzte an Stelle des bekämpften Alten etwas positiv Neues, mit Einfachheit der Sprache und Klarheit des Stils, dabei weit entfernt von jener bildlichen Verschwommenheit und Weitschweifigkeit, die so viele Werke seiner literarischen Kampfgenossen entstellte. Natürlich hat seine vorwiegend ethische Weltanschauung neben ihrem dauernden Werte auch ihre Mängel, welche sich aus der Einseitigkeit erklären, die, wie Wechssler sehr mit Recht feststellt, jeder Weltanschauung eigen ist.

I. Kapitel.

Die Ästhetik Alfred de Vigny's.

Vigny will in erster Linie ein Dichter sein, aber ein Dichter, der auch zugleich Philosoph ist. Das Kunstwerk müsse einen wahrhaft tiefen Gehalt besitzen, der ihm erst durch eine innige Verschmelzung von Philosophie und Poesie verliehen werde; diesen Gedanken teilt V. mit Schelling:

„Le Diamant! c'est l'art des choses idéales,
„Et ses rayons d'argent, d'or, de pourpre et d'azur,
„Ne cessent de lancer les deux lueurs égales
„Des pensers les plus beaux, de l'amour le plus pur.“ [1])

Der echte Künstler, das ist V.'s Überzeugung, schafft durch sein Werk ewige Werte: was zu irgend einer Zeit einmal groß war, werde auch stets groß bleiben.[2]) Das Kunstwerk ist unsterblich, es täuscht den Tod, denn es macht, daß unsere Ideen den Körper überleben. Die Poesie gleicht jenem reinen Diamanten, welcher die toten Nationen überlebt und den Glanz der tiefen Gedanken für die Nachwelt bewahrt.

„. . . . .
„Oui, de ce qui survit aux nations éteintes,
„C'est lui le plus brillant trésor et le plus dur.“ [3])

---

[1]) Oracles 206. [2]) Corr. 92. [3]) Oracles 206.



Im künstlerischen Schaffen feiert der Mensch die größten Triumphe, da wird er sich so recht der Gottähnlichkeit seiner Natur bewußt, denn „qui enseigne l'art, si ce n'est Dieu lui-même"?[1]) Die Romantiker, und mit ihnen V., den Canat mit Recht „un pur romantique" nennt,[2]) haben betont, daß die Kunst direkt von Gott herstamme. Es entspricht lediglich dieser Überzeugung, wenn es für V. keinen Lehrer und keine Schule gibt, die für ihn kompetent sein könnte. „Il n'y a ni maître ni école en poésie", heißt es in der Vorrede zu Chatterton. So sehr er auch das Studium Shakespeare's empfiehlt, so falsch wäre es doch, ihn einfach nachzuahmen: „un imitateur de Shakspeare serait aussi faux dans notre temps que le sont les imitateurs d'Athalie".[3]) Wir haben seitdem unsere Erkenntnisse bereichert und gesteigert. Die Naturwissenschaften und die Philosophie haben große Fortschritte gemacht. Dies alles habe ein moderner Dichter zu berücksichtigen und einem Shakespeare gleichsam zu addieren. Was aber Poesie und Moral in ihm sei, gelte heute gerade noch wie damals, weil die Inspiration nicht fortschreite und die Natur des Schaffenden nicht dem Wechsel unterworfen sei. Was aber die Philosophie des Dichters betreffe, so müsse sie den Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaft angepaßt sein: „or, les sociétés avancent". Die Kunst lebt nur durch Bewegung: ein Gedanke, den Heraklit schon in Ansehung der Erscheinungswelt aussprach, welche nach ihm in ewigem Werden sich befindet und nie dieselbe ist, wie er durch das Gleichnis des fließenden Flusses diese Tatsache anschaulich zu machen verstand. Das Wesen der Poesie ist Handlung. Die Routine mußte demnach V. verhaßt sein, denn Bewegungslosigkeit hält er gerade für ihr Hauptkennzeichen. Am meisten romantisch in Friedrich

[1]) Stello 275. [2]) Canat 171. [3]) Othello 93.



Schlegel's Sinn erscheint V. unseres Erachtens in Cinq-Mars. Hier begegnen wir jener Mischung der Gattungen, wie sie ein Friedrich Schlegel fordert, der die romantische Poesie als eine „progressive Universalpoesie" definierte, welcher am besten der Roman eigne. Wenn wir nun sehen, wie es so oft geschieht, daß V.'s Cinq-Mars mit den Geschichtsromanen Walter Scott's in Parallele gesetzt wird, als einer bewußten Nachahmung jener Gattung, so ist dies unseres Erachtens nicht ganz zutreffend. Der mittelalterliche Stoff, der zum Teil auf historischen Grundlagen basiert, wäre das Gemeinsame mit den Romanen Walter Scott's. Sehen wir aber näher zu, wie willkürlich V. mit der Geschichte umspringt, wie selbständig er mit dem ganzen Stoff verfährt, wie sehr sein Streben darauf gerichtet ist, universal zu sein, so erkennen wir die Absicht, mit diesem Roman im Sinne Friedrich Schlegel's ein Werk zu geben, das den unerschöpflichen, alles umfassenden Geist des Dichters fühlen oder ahnen läßt. Hier im Roman konnte er am besten zeigen, daß die Kunst unerschöpflich und „ein Abgrund des Glanzes" sei, daß der große Künstler „etwas vom Dichter, vom Philosophen und vom Gesetzgeber haben müsse". Von allen seinen Werken hat er Cinq-Mars am meisten durchdacht, wie er selbst gestand.[1]) — In „Cinq-Mars" und „la Maréchale d'Ancre" will V. bedeutende Lebensverhältnisse und große Zusammenhänge schildern. Die Geschichte ist ihm, wie jedem echten Dichter, bei diesem Unternehmen nur Mittel zum Zweck, von höchst sekundärer Art. Sein Blick ist immer auf das Ganze gerichtet, und demgemäß nimmt er für sich das Recht in Anspruch, den geschichtlichen Ereignissen seinen eigenen Sinn unterzulegen. Es darf uns daher nicht überraschen, bei V. sogenannte gemeine, geschichtliche Wahrheit oft zu vermissen

---

[1]) Journal 231.



und jenen Mangel an sachlicher Klarheit wahrzunehmen, den Lasserre in seinem einseitigen Buche an allen Romantikern, im besonderen aber an Michelet, dem am meisten romantischen Geschichtsschreiber, tadelt.[1]) Man denke z. B. nur daran, wie V. die Ermordung des Günstlings Concini am Hofe Ludwigs XIII. mit der des unschuldigen, guten Heinrichs IV. willkürlich in Kausalzusammenhang bringt und in ersterer die Sühne für den Königsmord sieht.

Im Gegensatz zum Drama, das die Geschichte des Menschen zeigt, führt uns die Geschichte das Leben der ganzen Menschheit vor Augen. Die Geschichte der Menschheit müsse man mit einer großen Tragödie vergleichen, welcher zweifellos ein geheimer, tiefer Sinn zu Grunde liege. Vergebens bemühten sich von jeher die Philosophen, ihn zu ergründen. Das menschliche Erkenntnisvermögen reicht nicht aus, die unendliche Kette der Ereignisse verständnisvoll zu erfassen, was nur Gott allein vorbehalten bleibt; wohl aber ist es dem Menschen gegeben, eine begrenzte Gruppe von Gliedern dieser Kette als harmonisches Ganzes zu begreifen. Wollen wir nun dieses Ziel erreichen (und wir können es am besten im Roman, welcher nicht das Beengende des Dramas hat), so dürfen wir uns nur daran gewöhnen, auf und insbesondere hinter die Ereignisse zu schauen, die sichtbare und unsichtbare Wahrheit zu erforschen. Dementsprechend unterscheidet nun V. zwischen „la vérité“ und „le vrai“. Wir wollen diese beiden Begriffe mit empirischer und intelligibler Wahrheit nach kantischer Terminologie wiedergeben, welche uns in diesem Falle als die allein prägnante erscheint. Die intelligible Wahrheit, la vérité, ist rein intellektuell; sie besitzt die Hauptkennzeichen der Schönheit und Größe der empirischen Wahrheit, ohne doch diese selbst zu sein. Sie ist demnach eine

[1]) Lasserre 312.



ausgewählte Wahrheit, eine von der empirischen abstrahierte. Diese intelligible Wahrheit sollen die dramatischen Werke ausstrahlen, welche eine sittliche Darstellung des Lebens bezwecken.[1]) Jede große Persönlichkeit, glaubt V., ist die Verkörperung einer Idee, wie z. B. sein Richelieu diejenige des kalten Ehrgeizes. Will der Dichter eine derartige Persönlichkeit darstellen, so ist es ihm erlaubt, die Realität der Tatsachen, d. h. die empirische, sinnenfällige Wahrheit, der Idee, der intelligiblen Wahrheit, zu opfern. Die Idee ist ihm hierbei, wie für Plato, ein vollendetster Begriff, und der Gedanke vom Schaffen des Künstlers nach Ideen ist platonisch. Nun erhellt daraus, daß V. jene sittliche Lauheit der Halbcharaktere zuwider war und diesen die erhabenen Verbrecher, wie z. B. einen Richard III., in ästhetischer Hinsicht vorzog. Die Kunst dürfe also ruhig eine historische Persönlichkeit so darstellen, daß sie mit äußerster Konsequenz nach der größten Idee des Lasters oder der Tugend geformt sei, wenn sie nur die Hauptsache, nämlich den Geist der Epoche, festhalte. Wir Menschen lieben weniger die nackten, exakten Tatsachen bei irgend welchem Ereignis, als vielmehr das, was uns darin groß, schön, erhaben erscheint. Wir beobachten noch heute, wie sich um die Person eines großen Mannes, oft sogar zu seinen Lebzeiten, Sagen spinnen, und ihm zuweilen Worte in den Mund gelegt werden, die er nie gesagt hat. Alles Abwehren seinerseits bleibt in diesem Falle nutzlos; in dem Volksbewußtsein, dessen Neigung er nun einmal hat,

---

[1]) Man könnte a priori feststellen, daß V. den allzugroßen Realismus und Naturalismus eines Balzac oder gar eines Zola verwerfen, ja verachten müßte, hätten wir nicht aus seinem eigenen Munde (Corr. 193) einen Beleg, wonach er an Balzac's Werken den großen Realismus tadelte, der so sehr die „vérité choisie" vermissen läßt. Der Grund zu V.'s Tadel ist natürlich darin zu sehen, daß beide Richtungen, Naturalismus wie Realismus, vorzugsweise mit der empirischen Wahrheit arbeiten.

lebt er eben als der Urheber dieser schönen Tat oder jenes erhabenen Wortes fort. Ein Beweis, wie tief in der menschlichen Seele die Liebe fürs Fabelhafte begründet liegt. Wozu wäre denn die Geschichte eines Lebens nütze, wenn sie uns nur die blasse Wirklichkeit wiedergäbe? Sie soll uns dort als Beispiel des guten und des bösen Prinzips dienen, d. h. einen sittlichen Zweck verfolgen. Die Ereignisse im Leben des Einzelnen oder der Menschheit liegen zwar einzeln klar zutage, doch fehlt ihnen stets der sichtbare enge Zusammenhang. Und diesen herzustellen und klar zu zeigen, soll die vornehmste Aufgabe des geschichtskundigen Künstlers sein. Mit anderen Worten: er fordert eine Dichtung und Wahrheit, welche uns sittliche Ziele fühlen läßt.

Will die moderne Tragödie sich ihres Namens würdig zeigen, so muß sie ein großes Gemälde des Lebens geben und keine Intriguenkatastrophe, Charaktere und keine Rollen. Man wende dabei die natürliche und freie Sprache eines Molière an, um sie im gegebenen Moment bis zum Gesang zu steigern. Jeder Mensch hat seine ihm eigene Ausdrucksweise, die ihm Geburt, Erziehung, Beruf usw. mitgibt. Ihr eigenes Leben sollen die Personen auch auf der Bühne, wie bei Molière und Shakespeare, leben. Der Stil wird demnach ein familiärer sein, die Sprache bald komisch, tragisch oder episch; je nach den einzelnen Charakteren wird sie eine höchst einfache oder eine bis zur äußersten leidenschaftlichen Erregung gesteigerte sein. Der Grund, warum die Franzosen so lange in ihrem Klassizismus und seiner erstarrten Welt stecken blieben, sei die Höflichkeit gewesen, welche die wahren Charaktere und die natürliche Sprache verbannte, und überhaupt von jeher eine Neigung zur Gleichmacherei gehabt habe. Im Klassizismus waren alle Personen episch, mehr oder weniger Halbgötter, und die Tragödie brachte die Katastrophe einer schon längst reifen und entwickelten

Handlung.[1]) Der Klassiker stellt den Menschen als Gattung dar, der Romantiker als Einzelwesen. Der Romantiker wirft die klassische Szenenökonomie und jenes falsche Ritardando weit von sich; er braucht viel Zeit, und wenn die Stunde gekommen ist, zeigt er, wie das Schicksal seine Opfer in unentwirrbare Verwicklungen eingesponnen hat. Die Kunst scheint ihm eben in dieser Hinsicht ganz dem Leben ähnlich zu sein, wo eine einzige Handlung tausend notwendige Folgen nach sich zieht. V. erfaßt das Leben und daher auch die Kunst pragmatisch, indem er sich stets auf den Standpunkt des Weltganzen stellt und alles als im Kausalzusammenhang stehend begreift.

Sämtliche menschlichen Werke könnte man in zwei Klassen einteilen, nämlich in fragende und in seufzende.[2]) Es ist eine Zweiteilung ähnlich der bei Schiller, wobei die erstgenannte Gattung Schillers sentimentalischer, die andere seiner naiven Poesie entspräche. V. gravitiert mehr zur ersteren, „l'idée est tout" sagt er.[3]) Das Kunstwerk soll einheitlich sein und vor allem einen geistigen Mittelpunkt haben. Was die äußere Form anbetrifft, so ist sie nur das passende Kleid für den Grundgedanken: „Une idée vient au monde tout armée, comme Minerve".[4]) Die eine Idee ist einfach, die andere reich gekleidet; die Form variiert genau so wie der geistige Gehalt, nach dem sie sich richtet. Normen

---

[1]) „La tragédie française a été presque toujours une suite de discours sur une situation donnée" (Journal 155). Und ebendaselbst p. 106: „le genre bâtard, c'était la tragédie faux antique de Racine". Nur das Drama ist wahr, weil es mit Traurigkeit endigt, wie das Leben der charakterstarken Menschen. Allerdings ist dieses Drama weder Komödie noch Tragödie. Es entspricht aber damit nur wieder dem natürlichen Leben der Menschen, die weit davon entfernt sind, immerwährend zu lachen und zu weinen.

[2]) Stello 292. Vgl. dazu p. 292.

[3]) C-M I, 18. [4]) Chatt. 21.

lassen sich in dieser Beziehung nicht aufstellen: „La vanité la plus vaine est peut-être celle des théories littéraires“.[1]) Der Dramatiker soll nur unbefangen und sehr sachlich sein; „le premier devoir du poète dramatique est le détachement de lui-même“.[2]) Würde er mit dem Stoff unsachlich verfahren, so würden uns seine Gestalten höchst monoton und gleichförmig anmuten. V. wendet sich energisch gegen jene „recherche de la personnalité“, womit er das Bestreben einzelner Zeitgenossen meint, welche hinter jeder dramatischen Person den Autor selbst zu sehen glauben.[3])

Dagegen soll der Lyriker sein eigenstes, innerstes Wesen in sein Werk hineinlegen. Er soll sich selbst porträtieren und wie ein Brennspiegel die Ausstrahlungen seiner Seele darstellen; „plus on retrouve l'homme dans l'œuvre, plus sont profondes les émotions qu'elle donne“.[4]) Also höchste Subjektivität und Innerlichkeit ist der Charakter der Lyrik, welche sich ihrerseits wieder in eine leidende und träumerische einteilen lasse. V.'s Gedankenlyrik wäre ohne Zweifel der letzteren zuzurechnen.

Ein allen Romantikern gemeinsamer Zug ist ihr grenzenloser Subjektivismus, weshalb wir auch verstehen können, daß sie auf dramatischem oder auf epischem Gebiete nur wenig geleistet haben. Ganz abgesehen von seinem ungeheuren, nur dem Hernani vergleichbaren Erfolg gilt Chatterton noch heutzutage als das beste Drama der französischen Romantik, dem es gelungen ist, die Bühne zu erobern und sich demnächst 75 Jahre darauf gehalten hat. Gleichwohl müssen wir sagen, daß es dem Stück an Gegenständlichkeit gar sehr mangelt.

---

[1]) Chatt. 21. [2]) Stello 386.

[3]) Wir nehmen vielleicht mit gutem Grunde an, daß er mit diesen Worten der Kritik Ste-Beuves einen Stich versetzen wollte, die sich oft von diesem Fehler nicht ganz frei hielt.

[4]) Stello 309.



Es ist im großen und ganzen ein höchst persönliches Bekenntnis des Dichters, der es bisweilen liebt, eigene Erlebnisse in objektive Form zu kleiden. — Im allgemeinen ist er aber kein Freund dessen, was er „l'art de la scène" nennt, d. h. bühnengerechter Dramen.[1]) „L'art de la scène", so schreibt er, „appartient trop à l'action pour ne pas troubler le recueillement du poète; outre cela, c'est l'art le plus étroit qui existe." Noch aus einem anderen Grunde verzichtet er, in Zukunft Dramen auf die Bühne zu bringen: er denkt nämlich an die Zensur, die zu seinen Lebzeiten stets sehr streng war, die ihm nie erlaube, den Priester und den König, jene beiden bedeutendsten Charaktere, tief und gründlich erfaßt darzustellen, auf welchen doch seiner Ansicht nach die ganze moderne Zivilisation beruhe. Indessen hat er diese Figuren im Roman, in Cinq-Mars, gemalt, und es ist unseres Erachtens ein Beweis für sein feines geschichtliches Verständnis, daß er die eminente Bedeutung erkannt hat, welche namentlich der Stand des Priesters in unserer ganzen modernen Kultur von ihren ersten Anfängen an gehabt hat. Noch in den Tagen der Restauration und der Julimonarchie besaß der Klerus, wie aus der zeitgenössischen Literatur hervorgeht, den mächtigsten Einfluß im französischen Staate. Man wird unwillkürlich an die Schilderung erinnert, die Alfred de Musset von seiner Generation in „la Confession d'un Enfant du Siècle" gibt. Im 2. Kapitel schreibt er daselbst: Quand les enfants parlaient de gloire, on leur disait: „Faites-vous prêtres", quand ils parlaient d'ambition: „Faites-vous prêtres", d'espérance, de force, de vie, „Faites-vous prêtres".

---

[1]) Nur aus Liebe zu Madame Dorval hatte er mit Chatterton das Theater betreten. Séché, a. a. O. p. 306, betont, daß er dieses Stück ausdrücklich für seine damalige Geliebte geschrieben habe, um ihr in Kitty Bell eine Rolle zu schaffen, welche sie alsdann auch glänzend spielte.

V.'s Werke durchzieht wie ein roter Faden ein ins Ungeheuerliche gesteigerter Individualismus, worin wir ebenfalls seinen Anteil an der Romantik erkennen. Carlyle's Wort: „Universal History . . . is at bottom the History of the Great Men, who have worked here" könnte ebensogut auch ein Aristokrat des Geistes und der Geburt wie unser V. gesagt haben.[1]) Auch ihm ist alles Geschaffene in dieser Welt nur die „praktische Realisation" der Gedanken jener Heroen des Geistes. Er wird es nie müde, das Genie und dessen Leiden in dieser Welt zu schildern. Das Genie gehört der ganzen Welt, denn die Sprache ist in seinen Händen nur ein Werkzeug. Als erhabenster Typus desselben galt ihm der Dichter. Chatterton, und im letzten Grunde auch Stello, ist der schaffende Dichter, in welchem sich ein höchst entwickeltes Gefühlsleben einsam am Gegensatz zur empirischen Wirklichkeit verzehrt. Er besitzt ein solch gesteigertes Mitgefühl, daß er selbst viel mehr leidet als seine Mitmenschen, welche er beklagt: „Ceux qu'il plaint souffrent moins que lui".[2]) Der Dichter umfaßt die ganze Menschheit mit inniger Liebe, welche neben dem Gebet für andere die einzige Kraft ist, durch die ein Dichter die himmlische Sprache, die Gottheit, ahnen kann. Der Enthusiasmus ist an sich schon latente poetische Kraft, der reine Enthusiasmus dagegen läßt sich mit der Poesie direkt gleichsetzen. Plato nennt den Poeten ein heiliges, geflügeltes Wesen, V. vergleicht seine Seele mit einem Vogel, der sich nie auf die Erde gesetzt, auch im Schlafe nicht, denn er träumte in anderen, höheren Regionen. Das erste, aber auch das letzte Mal, als er mit der Erde in Berührung kam, geschah es im Tode. Das innerste Wesen des Dichters und die Kraft seiner Erkenntnis ist transzendentaler

[1]) Carlyle, On Heroes, p. 1.
[2]) Chatt. 14.



Natur, er ist ein Übermensch[1]) („homme supérieur"), ja sogar ein Gott-Mensch. Während die Menschen in der Finsternis schweben, steht er, wie ein Reisender in den arktischen Regionen, zur Zeit der langen Nächte auf einem Berg, von wo aus er die Sonne und den Tag erblickt und eine erhabene Welt vor sich liegen sieht.[2]) Die Helden V.'s sollen solche Übermenschen sein, welche immerwährend in einer idealen unsichtbaren Welt leben und weben, deren Tragik darin liegt, daß sie gerade im Kampfe gegen die von ihnen so sehr verachtete Welt der Wirklichkeit trotz, ja infolge des hohen Flugs ihres Geistes zu Grunde gehen. Soweit geht V.'s Individualismus, daß er den Dichter zum Heiligen erhebt, denn der Poet hat ja zeitlebens an der Erhöhung des Menschengeschlechts gearbeitet.[3]) — Der große Dichter, überhaupt jeder echte Künstler, ist ein vates, ein Prophet, ein Deuter der tiefsten Geheimnisse. Ahnend gestaltet er Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Er eilt seiner Zeit oft um Jahrhunderte voraus. Es ist mit ihm wie mit dem Sekundenzeiger an einer Turmuhr.[4])

Mit Bewußtsein fängt alle dichterische Tätigkeit an, aber sie endet im Unbewußten: „Il va comme un malade et ne sait où il va."[5]) Das künstlerische Schaffen versetzt den Dichter in einen traumhaften Zustand, in welchem er Götterwonnen genießt. Auch Goethe sagt in seinen Gesprächen mit Eckermann: „Das echte, wahrhaft große Talent aber findet sein höchstes Glück in der Ausführung." Vielleicht

---

[1]) Dieses Wort bei V. dürfte eine Wiederholung des Goethe'schen „Übermenschen" oder des Stendhal'schen „homme supérieur" sein: ein Wort, das sich bei V. häufig belegen läßt und von Goethe geprägt wurde. (Vgl. E. Schmidt, Charakteristiken, 2. Reihe. „Prometheus" p. 132, Berlin 1901.)

[2]) Journal 29.

[3]) Über den Grundgedanken, durch den sich die katholische Kirche bei der Heiligenerklärung leiten ließ, vgl. Wechssler a. a. O. p. 286.

[4]) Othello 93. [5]) Chatt. 15.

lassen wir am besten V. selbst zu Worte kommen. In seinem Tagebuch schreibt er:[1] „... Il y a, d'ailleurs, en moi quelque chose de plus puissant pour me faire écrire, le bonheur de l'inspiration, délire qui surpasse de beaucoup le délire physique correspondant qui nous enivre dans les bras d'une femme. La volupté de l'âme est plus longue ... L'extase morale est supérieure à l'extase physique."

Einfache Nachahmung der Natur wird, wie wir schon oben sahen, von V. verpönt. Er arbeitet ganz anders. Der Stoff muß bei ihm eine Durchgeistigung erdulden, denn die Schönheit liegt für ihn in der Bewältigung des Stoffes durch die Idee. Fügen wir gleich hinzu, daß es fast ausnahmslos eine sittliche Idee ist, worüber wir uns nicht wundern können, wenn wir später erfahren, daß V.'s Denken ganz und gar in der stoischen Ethik und Weltanschauung aufgeht; dann verstehen wir auch eher die Worte Eloas: „Puisque vous êtes beau, vous êtes bon, sans doute", ein mittelalterlich-katholischer Spiritualismus, der glaubt, daß die innere, sittliche Schönheit sich in der äußeren Schönheit abspiegelt. — Im Gegensatz zur Materie ist der Geist von primärer Kraft. Ein Entschluß, und wir sind über die Natur erhaben, sagt Fichte. Das Genie spricht bei V. zur Materie: „Lève-toi et marche!"[2] V. dichtet nach Ideen, nach den Urbildern, die in seiner Seele wohnen. Die höchste Schönheit liegt, der intelligiblen Wahrheit entsprechend, hinter der Erfahrungs- und Erscheinungswelt: „La beauté souveraine n'est-elle pas cachée, toute formée, derrière quelque voile que nous soulevons rarement et où elle se retrouve? Inventer, n'est-ce pas trouver? Invenire."[3] Die produktive Einbildungskraft, von der Fichte als zum Genie gehörig spricht, preist und besitzt V. „Je ne fais pas un livre, il se fait. Il mûrit et croît dans ma tête comme un

---

[1]) Journal 44. [2]) Othello 278. [3]) Journal 99.



fruit." [1]) Milton legt er Worte in den Mund, die er selbst für seine Person ohne Zweifel unterschreiben könnte. Dieser sagt: „... Je chante parce que je me sens poète; je vais où l'inspiration m'entraîne; ce qu'elle produit est toujours bien ...". [2]) Durch intellektuelle Anschauung möchte er das Letzte, das Absolute begreifen, den Worten gemäß: „Le vrai Dieu, le Dieu fort, est le Dieu des idées". [3])

Ein Mann von diesem stark ausgeprägten Individualismus mußte begreiflicherweise auch ein Verächter der Menge sein. Von Flaubert'schem Haß ist V. beseelt, wenn er gegen den Philister, den bourgeois, sich wendet: „Un soldat vaut mieux qu'un chien; mais un chien vaut mieux qu'un bourgeois". [4]) Der größte Vorwurf, den man einem Künstler machen kann, ist nach seiner Meinung der Vorwurf der Mittelmäßigkeit (médiocrité) und der Nützlichkeit; sobald ein Künstler die Kunst des Broterwerbs wegen ausübt, verdient er seinen hohen Namen nicht mehr. Mit scharfen Worten wendet er sich gegen die große Masse, das Publikum, welches stets mittelmäßig ist, überall das Gewöhnliche liebt und noch nie einen guten Geschmack verraten hat. „... Dans les plus belles des nations, la multitude ne cesse qu'à la longue d'être commune dans ses goûts et d'aimer ce qui est commun." [5]) Das Publikum sucht das Unterhaltende und nie das Schöne, „de là les succès de la médiocrité". [6]) Wollte man den Geschmack eines Volkes in gutem Sinne verändern, so bedürfte es in erster Linie einer Anleitung durch die Heroen des Geistes (esprits d'élite), und zweitens unendlich vieler Geduld und mehrere Jahrhunderte an Zeit. Ohne jene Führer des Geistes bliebe der Geschmack der Menge notwendigerweise gemein. V. beweist, daß er ein feiner Psychologe ist, sobald er über die

[1]) Journal 107. [2]) C-M II, 89. [3]) Bouteille 249.
[4]) C-M I, 226. [5]) Chatt. 20. [6]) Journal 88.

Massen redet.[1]) Welche Gefühle die Menge dem Dichter entgegenbringe, zeige sich am besten im Theater, wo das Publikum im geheimen den Mißerfolg des Stückes wünscht. Denn hätte dieses Erfolg, so wäre das gleichbedeutend mit der geistigen Überlegenheit des Autors über die stumpfe Menge. Begeistert sich aber das Publikum für das Stück, so ist das zum Teil seiner Berechnung zuzuschreiben, sofern das Publikum den Dichter von sich abhängig weiß; es läßt den Schützling gerne seine Rolle des Protektors fühlen. Der dichterische Genius führt einen dauernden Kampf gegen die Unbeständigkeit,[2]) Gleichgültigkeit und Unvernunft der Menge.[3]) „Les masses vont en avant comme les troupeaux d'aveugles en Égypte, frappant indifféremment de leurs bâtons imbéciles ceux qui les repoussent, ceux qui les détournent et ceux qui les devancent sur le grand chemin.“[4]) Die Menge ist selbstgerecht, blutdürstig gegen Schuldige,[5]) grausam gegen die Unschuld: „... elle [la multitude] écrase sous tous ses pieds les talents naissants, dont elle n'entend même pas les cris de détresse.“[6]) V. hat nie um die Gunst des Publikums gebuhlt oder nach Volkstümlichkeit geschmachtet. In seinem berühmten Brief an Maximilian von Bayern steht zu lesen: „... Stello vous a dit publiquement combien j'ai peu d'estime pour cette recherche ardente de la popularité“.[7]) Im Gegenteil, er fürchtet sich direkt vor etwaiger Popularität, denn bei einem derartigen Publikum, wie es Frankreich zurzeit besitze — er schreibt im Jahre 1834 — sei es ein Zeichen der Mittelmäßigkeit, wenn ein Stück oder ein Buch sofort allgemeinen Beifall finde. Mindestens ein Jahr sei nötig „pour que l'élite

[1]) Stello 265. [2]) Corr. 65.
[3]) Corr. 71. [4]) Journal 93.
[5]) Femme adultère 72. [6]) Chatt. 20.
[7]) Corr. 90.

puisse y convertir la masse idiote".[1]) Ganz ähnlich klingen die Äußerungen Goethes über den Beifall der Menge:

„Mein Lied ertönt der unbekannten Menge,
„Ihr Beifall selbst macht meinem Herzen bang"

so schreibt er in der Zueignung zu „Faust". Oder eine andere berühmtere Parallele aus dem Munde des Dichters im Vorspiel:

„Was glänzt, ist für den Augenblick geboren,
„Das Ächte bleibt der Nachwelt unverloren."

Noch ein Wort über den geringen Umfang seines Lebenswerkes. Manche Vermutungen sind geäußert worden, die alle nicht ganz befriedigen. Zunächst ist zu sagen: V. schafft nur, wenn er den lebhaften Drang in sich fühlt, wenn er „die innere Stimme" hört; ferner will er nur Gewähltes, Gereiftes und Vollendetes geben. Dabei hatte er eine so hohe Vorstellung von der Poesie, daß alles, was er schuf, ihm viel zu dürftig erschien. Er klagte auch beständig über die Unzulänglichkeit der Sprache. Sie sei nur ein unvollkommenes, hölzernes Instrument, wie die Flöte, die unsere Gefühle nur in schwachen, falschen Tönen wiederzugeben vermöge. — Zu berücksichtigen ist noch, daß er eine Abneigung gegen alle leichte Poesie hatte. Die Komödie schätzte er nie, weil sie mehr oder weniger auf Possenhaftigkeit beruhe und übertreibe. Das Theater war ihm zuwider; er habe eine „répugnance pour le théâtre", schreibt er in einem Briefe.[2]) Sein Ideal war die „poésie pure", womit er eine Poesie meinte, die durchs Gefühl zum Herzen spricht und die, frei von allen Schranken wie sie beispielsweise dem Drama auferlegt sind, in sich das Gute, das Wahre und das Schöne vereinigt. —

[1]) Journal 91, 92. [2]) Corr. 98.

Weiter ist zu bedenken, daß er sich stets nur ungern entschloß, dem Publikum der 30er und 40er Jahre, welchem jegliches höheres Interesse abging, und das in jener Zeit des jungen Kapitalismus nur dem Gelde nachjagte, ein dichterisches Erzeugnis zu schenken. Die brieflichen Worte Kleists an Wilhelmine von Zenge sind auch Hauch von V.'s Atem: „... aber ich begreife nicht, wie ein Dichter das Kind seiner Liebe einem so rohen Haufen, wie die Menschen sind, übergeben kann." Um aber jedem Einwand zu begegnen, genügt ein Hinweis auf sein Tagebuch; die rührende Pflege, die er seiner kranken Frau widmete, nahm viel Zeit in Anspruch,[1]) und als sie gestorben war, war es auch mit seiner eigenen innern Ruhe vorbei. Mit ihrem Tode fing er selbst zu kränkeln an und die nötige innere Sammlung zu dichterischer Betätigung fand er niemals wieder. —

Von keiner Schule wurde so nachdrücklich betont, daß die Musik die höchste aller Künste sei. Was unsern Romantiker und seine Gesinnungsgenossen so sehr für diese Kunst begeisterte, war das Unbestimmte, das Unbegrenzte, Unermeßliche in ihr. Die Musik löst unbestimmte Empfindungen und Stimmungen in uns aus; sie läßt dem Gefühl und dem Verstand freien Lauf; sie ist diejenige Kunst, die am wenigsten Schranken kennt und am meisten dem Unendlichen sich nähert, indem sie uns in reinste Ekstase versetzt. Seiner Base, der Vicomtesse du Plessis, legt er die Pflege der Musik ganz besonders ans Herz. „Ne négligez pas, chère Alexandrine, cet art délicieux de la musique qui élève l'âme par de si douces émotions. Je les trouve d'autant plus ravissantes qu'elles sont indéterminées et que la limite des sentiments et des idées n'est pas fixée sur une image comme par les autres arts, et laisse la rêverie plus libre."[2])

---

[1]) Vgl. Corr. 369. [2]) Corr. 174.



V. war davon überzeugt, daß alles Äußere gleichsam nur das Symbol eines Inneren sei und daß sich aus dem Äußeren das Innere deuten lasse. Die rote Gesichtsfarbe läßt nach V.'scher Auffassung einen gewöhnlichen Charakter erschließen. So heißt es von Beckford: „... lorsque M. Beckford prit la parole avec l'accent rude des gros hommes rouges".[1]) Bell, der niedere, gewöhnliche, skrupellose Charakter ist „rouge de visage".[2]) Interessant dagegen ist es zu beobachten, daß fast alle Helden V.'s sehr bleich sind. Blässe des Gesichts weist auf einen edlen, vornehmen Charakter und auf eine mitfühlende Seele; sie begleitet stets die Geistesarbeit des Denkers und Dichters. „Le pâle travail" nennt er letztere einmal.[3]) In „Servitude militaire" schreibt er: „La couleur pâle de l'école [polytechnique], Timoléon l'avait aussi sur le front". Offenbar liebte V. die Blässe, welche ihm Ausdruck der Geistigkeit war. Er selbst war auch von bleichem Aussehen.[4]) In dem Gedichte „Pâleur", welches an seine ehemalige Geliebte, die spätere M[me] de Girardin, gerichtet ist, heißt es: „Tu n'étais pas si belle en ce temps-là, Delphine, Que depuis ton air triste et depuis ta pâleur!"[5]) —

Als echter Romantiker liebt V. die traurige und einsame Stimmung, die uns überkommt, wenn wir bei Nacht das Säuseln der Blätter, das Plätschern des Baches, das Geräusch der Meereswogen am Ufer, oder vielleicht den Klang der Flöte und des Hornes vernehmen.

„J'aime le son du Cor, le soir, au fond des bois ...
„. . . . .
„Que de fois, seul, dans l'ombre à minuit demeuré,
„J'ai souri de l'entendre, et plus souvent pleuré!"[6])

---

[1]) Stello 92.
[2]) Chatt. 29.
[3]) Chatt. 92.
[4]) Séché 13.
[5]) Journal 275.
[6]) Corr. 126.

V., der sich den Bach, das Meer, kurz alles in der Natur beseelt dachte, glaubte im nächtlichen Gesäusel der Blätter furchtsame Flötentöne,[1]) und in der ihn umgebenden abendlichen Natur Sphärenmusik zu hören. „Et comme un seul accord d'accents harmonieux Tout semblait s'élever en chœur jusques aux cieux!“ Das Herz der Erde hört er klopfen wie das der Welle oder der Geliebten. Wir sehen also, daß alle diese Geräusche ihn nicht allein oberflächlich von außen berührten, sondern bis tief in sein Inneres drangen. Sie waren ihm stimmungsvolle Akkorde; sie erschienen ihm als die Musik der Nacht.

Die Nacht und was alles mit ihr zusammenhängt, der Mond, der gestirnte Himmel, die tiefe Stille, war ihm, wie einem Novalis, ganz besonders teuer. Stello und Chatterton arbeiten bei Nacht. Seine subjektive Ansicht geht dahin, daß der Forscher, der Gelehrte, der Dichter überhaupt, zu seiner Geistesarbeit der Nacht den Vorzug gebe:

„Là, dans les nuits d'hiver et d'été, ...
„. là veillent des Esprits,
„Grands ouvriers d'une œuvre et sans nom et sans prix.
„La nuit, leur lampe brûle, et, le jour, elle fume.“[2])

V., der ähnlich wie Schiller nur am Abend oder während der Nacht die Stimme der Muse vernahm, schrieb beispielsweise seinen Chatterton in 17 Nächten.[3]) Stello, der gefühlvolle Dichter und Mensch, erzählt von sich: „les heures de la nuit, quand elles sonnent, sont pour moi comme les voix douces de quelques tendres amies qui m'appellent et me disent, l'une après l'autre: Qu'as-tu? . . . Ces heures m'ont fait du bien. Il est rare que ces chères compagnes ne m'apportent pas, comme un bienfait, quelque sentiment ou

[1]) Amants de M. 163. [2]) Paris 168. [3]) Chatt. 9.



quelque pensée du ciel." [1]) Was Stello hier von sich sagt, trifft jedenfalls auch auf unseren Dichter zu. Die Sterne sind die Augen der Nacht; ihr mildes Licht beleidigt unser Auge nicht. Des öfteren begegnen wir in V.'s Werken einer Schilderung der Nacht, wie sie nur ein Romantiker aus sich schaffen konnte, so z. B. gleich zu Anfang des Gedichtes „Le Trappiste", oder daselbst weiter unten „il se tut etc. . . .". [2])

Merkwürdigerweise berührte ihn die Morgenröte, und erst recht das erste Morgengrauen, höchst unfreundlich. „Le lever de l'abominable aurore que je hais", schreibt er in einem Briefe. [3]) Das erste Morgengrauen erschien ihm als der Vorbote des viel zu langen Tages mit all seinen häßlichen Geräuschen. Das Leben am Tage entsprach nach seiner Meinung der „vita activa" des „homme d'action". Die „vita contemplativa", das Leben des „homme supérieur", des Dichters und Denkers, stellte er in Beziehung zur Nacht. Das Reich der Nacht galt ihm als die Welt der schönen Idealität, im Gegensatz zur häßlichen, gemeinen Welt der Realität, in der wir uns tagsüber befinden.

V. hat sehr viel aus der Bibel geschöpft. Mehrmals hat er biblische Stoffe bearbeitet. Das „heilige Buch", das „Buch, welches tröstet", trug er, solange er Soldat war, stets im Tornister: „. . . je savais la Bible par cœur, et ce livre et moi étions tellement inséparables que dans les plus longues marches il me suivait toujours". Seine Werke sind mit biblischen Zitaten durchtränkt. V. wußte, daß das, was in der Bibel geschieht, von geringerer Wichtigkeit ist, als das, was es bedeutet. Erst in der Romantik lernte man dieses inhaltsreiche Buch wieder schätzen, auf welches zuerst Chateaubriands „le génie du christianisme" hinwies. Man

---

[1]) Stello 110, 111.
[2]) Trappiste 136, 142 ff.
[3]) Corr. 267.

mußte dieses Buch wieder hervorholen, denn die Romantiker führten die Entstehung der romantischen Poesie bis ins früheste Mittelalter zurück. In seiner Rede zur Aufnahme in die Akademie sagt V. über die romantische Reform: „Jetée en germe par le christianisme même sur le sol français de la poésie, dès le moyen-âge ... c'était dans notre âge que cette reforme pacifique devait éclater".[1]) An der Bibel bewunderte V. die Naivität und Schlichtheit der Sprache und den unerschöpflichen Lebensgehalt, welchen sie in sich birgt. Und in der Tat gibt es keine bedeutenden Lebensverhältnisse, die nicht in der Bibel ihre Behandlung gefunden hätten. Auch Dantes prophetisches Gedicht, das unserem Dichter sehr gut bekannt war,[2]) nahmen die Romantiker ganz für sich in Anspruch.

---

[1]) Journal 316.
[2]) Vgl. Albert Counson a. a. O.

II. Kapitel.

Die Ethik Vigny's und ihre Beziehungen zur Philosophie der Stoiker.

Sein philosophisches Interesse ist zum weitaus größten Teile von ethischen Gesichtspunkten geleitet. Die Sittenlehre, die er zum Ideal erhob und auch im Leben praktisch betätigte, war die stoische. Es ist durchaus kein Zufall, daß V. Stoiker wurde, vielmehr liegt es in dem Ernst seines Charakters tief begründet, in den Lebensverhältnissen seiner Jugend bis zum Eintritt ins reife Mannesalter, welche sich vom Hintergrund der politischen Ereignisse mit scharfem Umriß abheben.

Alfred de Vigny, 1797 geboren, war der letzte Sproß einer alten, aber durch die Revolution verarmten Offiziersfamilie. Seine Eltern verwandten fast all ihr Geld auf seine kostspielige Erziehung. Unter Kanonendonner geboren und nach der Tradition des Hauses zum Offizier bestimmt, sehnte er sich, wie die ganze damalige Generation, nach kriegerischer Betätigung und Waffenruhm.

In „la Confession d'un Enfant du Siècle", im 2. Kapitel, entwirft uns Musset mit meisterhafter Hand ein packendes Bild von den Lebens- und Seelenzuständen dieser Jugend. „Pendant les guerres de l'Empire", so schreibt er, „tandis que les maris et les frères étaient en Allemagne, les mères



inquiètes avaient mis au monde une génération ardente, pâle, nerveuse. Conçus entre deux batailles, élevés dans les collèges au roulement des tambours, des milliers d'enfants se regardaient entre eux d'un œil sombre, en essayant leurs muscles chétifs ... Alors [nach Napoleons Fall] s'assit sur un monde en ruine une jeunesse soucieuse. Tous ces enfants étaient des gouttes d'un sang brûlant qui avait inondé la terre, ils étaient nés au sein de la guerre, pour la guerre."

Die Erfüllung seiner Wünsche sollte aber V. beim Eintritt in die königliche Garde des ruhebedürftigen Frankreich auf immer versagt bleiben, und so zog er sich nach 13 jährigem, schlecht belohntem, einförmigem Gamaschendienst verbittert ins Privatleben zurück.

Jetzt konnte er sich ungehindert der Poesie und dem philosophischen Studium widmen, was ihm früher nur während der freien Abendstunden möglich gewesen war. Aber etwas nahm V. aus diesem langweiligen Garnisonsdienst ins spätere Leben mit, nämlich eine tiefe und gründliche Lebenserfahrung. Es läßt sich sagen, daß seine philosophischen Studien, die er schon als junger Offizier nebenher betrieb, gerade durch seinen militärischen Beruf eine praktische, unmittelbare Bestätigung und sittliche Vertiefung erfuhren: denn die stoische Philosophie, zu der er sich durchrang, bleibt nicht in der Theorie stecken, sondern hat als wesentlichstes Merkmal die Forderung praktischer Betätigung und Nutzanwendung. Als die geschichtliche Voraussetzung seiner stoischen Weltanschauung müssen wir demnach seinen soldatischen Beruf ansehen; er wurde vom Soldaten und durch den Soldaten zum Stoiker.

Es bedurfte jener nüchternen Restauration und jenes sich nach Ruhe sehnenden Europas, um ihm und seiner ganzen Generation die vom strahlenden Glanz der napoleonischen Siege geblendeten Augen zu öffnen und ihn den richtigen



Wert des Lebens klar erkennen zu lassen. Was sich nach den napoleonischen Kriegen im Großen vollzog, nämlich die Ablenkung der Geisteskräfte des französischen Volkes von praktischen auf ideale Ziele, und infolgedessen eine ungeheure Bereicherung der Literatur, das offenbarte sich auch im Kleinen, hauptsächlich bei dem mit hohem Intellekt begabten Individuum. Es ist deutlich, daß wir in V.'s Leben denselben Vorgang vor uns haben, wenn er seine militärische, einförmige Laufbahn aufgibt, um in einem zurückgezogenen Privatleben idealen Gütern die bisher verborgen gebliebenen Kräfte seines Geistes zuzuführen, welche er in einem nach hohen Grundsätzen geleiteten sittlichen Leben und in produktivem Schaffen zu voller Entfaltung brachte. — Dieser Übergang im Innern V.'s ist ins Jahr 1823 zu verlegen, als er während des Feldzuges gegen Spanien die letzte Hoffnung, sich jemals vor dem Feinde auszeichnen zu können, schwinden sah und das Vertrauen auf ein Vorwärtskommen in der Armee gänzlich verlor. Von da ab darf seine stoische Weltanschauung als gefestigt gelten, was sich schon zum Teil in seinem nächsten größeren Werke „Cinq-Mars", dann aber später in „La Mort du Loup", „les Destinées", „Servitude et Grandeur Militaires", „Chatterton" usw. mit Leichtigkeit nachweisen läßt.

Die Eigenliebe wurde von Gott dem Menschen ins Herz gelegt, damit er sie in beständigen Qualen zum höchsten Gut erhebe. „Sais-tu que, pour punir l'homme, sa créature, D'avoir porté la main sur l'arbre du savoir, Dieu permit qu'avant tout, de l'amour de soi-même En tout temps, à tout âge, il fit son bien suprême, Tourmenté de s'aimer, tourmenté de se voir." [1]) Vollkommen übereinstimmend mit der Lehre der Stoiker ist V. der Ansicht, daß der allgemeine Grundtrieb aller Wesen, so auch des Menschen, der Selbsterhaltungstrieb

[1]) Berger 193.



ist. Es wird damit klar, daß das Handeln des Menschen ein seiner ganzen Natur entsprechendes sein wird, und daß er mithin das höchste Gut jederzeit nur im naturgemäßen Leben finden kann. Unter einem naturgemäßen Leben des Einzelnen wird man aber ein Leben zu verstehen haben, welches nirgends mit den allgemeinen großen Gesetzen, die die Welt bewegen, in Widerspruch gerät. Ein naturgemäßes Leben wird es sein, wenn sich der Einzelne den Bestimmungen der ewigen, göttlichen Vernunft anpaßt, welche doch die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung voraussetzt. Das Einzelwesen wird also nur das tun, was mit der allgemeinen Weltvernunft übereinstimmt. Nehmen wir nun den Einzelnen als ein bewußtes vernünftiges Wesen an, so wird für ihn lediglich das naturgemäß sein, was ihm aus der Erkenntnis dieser allgemeinen Gesetze entspringt, was sich ihm aus vernünftiger Einsicht erschließt. Oder mit anderen Worten: Ein naturgemäßes Leben wird für den vernunftbegabten Menschen auch ein vernunftgemäßes Leben sein.

Im Verkehre der Menschen untereinander sollen nach stoischer Lehre einfache, natürliche Sitten herrschen; das ist das einzig Vernünftige. Der Mensch ist, V.'s Überzeugung zufolge, von Natur aus „ein höchst einfaches Geschöpf, das erst im Laufe des Lebens durch die Verhältnisse mehr oder weniger entstellt wird". Natürliche, einfache Sittengesetze festzulegen, ist ein Vorzug des tugendhaften Weisen. Diese Einfachheit der Sitten fand und bewunderte V. hauptsächlich im Leben des modernen Soldaten. Aus eigener Erfahrung lernte er den militärischen Charakter als einen einfachen, natürlichen kennen, der frei ist von jeder falschen Höflichkeit und Würde. Mit Bewunderung und voll Verehrung blickte er als junger Offizier an den Gestalten der alten Hauptleute hinauf, welche mit Einfachheit auf seine Bitten hin selbsterlebte Einzelheiten der napoleonischen Feldzüge erzählten.

Ihm machte Eindruck vor allem die Bescheidenheit, die Zurückhaltung und der ruhige Ernst dieser männlichen Charaktere, „le grave et silencieux sourire des vieux capitaines“.[1]) Er rühmt die rührende Einfachheit ihres Herzens und ihr tiefes Mitgefühl, welches unter einer harten Hülle schlummere. „La dureté de l'homme de guerre est un cachot de pierre qui renferme un prisonnier royal“,[2]) so drückt er dies in einem erhabenen Gleichnis aus. Er liebt die Leute, die wenig reden und den Ernst des Lebens begriffen haben. Ein Greuel waren ihm dagegen die jungen Offiziere jener Zeit, jene Nichtwisser, die nur aufs Äußerliche hielten und die Wertung des Menschen vom Schnitte seines Rockes abhängig machten. Diese ewigen Schwätzer, Raucher und Spieler, diese „orateurs de café et de billard“ mußten V. verhaßt sein, der schon mit jungen Jahren einen seltenen Ernst der Lebensauffassung verriet.[3]) Ihn verband mit Molière die Liebe zum Natürlichen, eine heftige Abneigung und der Kampf gegen jegliche Heuchelei und Unnatürlichkeit. V. fühlt, daß Molière sein Geistesverwandter ist, indem Alceste, der Hauptträger von Molière's Weltanschauung im „Misanthrope“, gegen die Unnatürlichkeiten und Übertreibungen der Sitten seiner Zeit zu Felde zieht. Beide sind in ihrem Streben einig, denn der einfache, gemütvolle Pius VII., welcher dem natürlichen Drang der Tränen freien Lauf läßt, erhielt vom Dichter im Grunde dieselbe Aufgabe zugewiesen, nämlich das unnatürliche, scheinheilige Wesen seiner sich in Posen gefallenden Zeit, deren Streben nur auf eitlen Ruhm und materiellen Besitz gerichtet war, in der typischen Person Napoleons zu geißeln. Der Riese Molière, der gegen die Unsitten seiner Zeit in beständiger Fehde lag, gefiel V. am besten im „Misanthrope“ und „Tartuffe“. Diese beiden Stücke

---

[1]) Serv. 30. [2]) Serv. 63. [3]) Serv. 30.

erklärte V. für die besten Molière's, da er hier den größten Ernst zeige und am wenigsten übertreibe.[1]) Wie V. selbst ein höchst einfaches, anspruchsloses, ruhiges Leben führte, so auch fast alle seine Helden. Rühmend hebt er die Einfachheit des Admirals Collingwood und seines Lebens hervor, der als ein wahrer Bürger nur dem Vaterlande und der Pflicht ergeben war.[2]) Was uns der alte Römer vorgelebt hat, ist fast das Ideal eines großen Charakters und des menschlich Erreichbaren zu nennen; er ist ein Muster der Einfachheit und Natürlichkeit der Sitten. „L'homme antique", so erwähnt er in seinem Tagebuch, „ne faisait jamais de fausse dignité: il pleurait sans rougir de ses larmes, quelque grand qu'il fût".[3]) „Les anciens étaient naturels, vrais dans leurs manières, comme sont encore les Italiens et quelques peuples orientaux."

Eine große Bedeutung legt V. den Tränen bei. Wenn Wechssler sehr richtig bemerkt: „Seit dem 11. Jahrhundert galt die Fähigkeit, schnell und reichlich zu weinen, als Beweis eines tiefen Gemüts", so ist zu betonen, daß unser V. diese Wertung noch in vollstem Maße teilt.[4]) Fast allen Helden V.'s ist die Gabe der Tränen verliehen, von dem jugendlichen Chatterton[5]) und Cinq-Mars[6]) bis zu dem alten, rauhen, aber gutmütigen Marschall Bassompierre,[7]) nicht zu vergessen den Typus des mit eisiger Kälte berechnenden, unbedenklichen Herrschers, Richelieu.[8]) Aber noch mehr. Eloa, der weibliche

---

[1]) Journal 91.
[2]) Serv. 223.
[3]) Journal 81.
[4]) Wechssler a. a. O. 238.
[5]) Chatt. 33.
[6]) C-M II, 158.
[7]) C-M I, 47.
[8]) C-M I, 139. — Ste-Beuve und andere Kritiker bemerkten sehr mit Recht, daß der Charakter Richelieu's oft widersprechende Züge aufweise. Als ein Kriterium mag die Tatsache seines Weinens gelten, denn V. läßt mit dieser einzigen Ausnahme sonst nur Menschen weinen, auf denen sein Blick ihres guten Charakters wegen mit Sympathie und Liebe geruht hat.

Engel, die Personifikation reinsten Mitleids, verdankt ja ihre Entstehung einer Träne, die der trauernde Heiland beim Anblick des toten Lazarus vergießt und welcher der heilige Geist Leben einhaucht: „Larme sainte à l'amitié donnée." [1]) Die Träne war denn auch das Symbol einer edlen, großen Seele. Indessen, wenn einer seiner Lieblinge weint, so ist es vor allem ein höchst natürlicher, vernunftgemäßer Vorgang. Im Gegenteil, es wäre höchst unnatürlich, vernunftwidrig, wenn er es nicht täte, denn die Fähigkeit zu weinen besitzen nur wenige große, guten Seelen: sie stammt direkt von Gott. Dem von Gott verdammten, sündigen Luzifer sind die ruhespendenden, tröstenden Tränen versagt.

„Il répétait tout bas, et le front dans les mains:
„Si je vous connaissais, ô larmes des humains." [2])

Das Zeichen eines verrohten Gemüts ist es, wenn man nicht weinen kann. Die Tränen sind V. der Ausdruck des Mitleids, des reichen Gefühlslebens, der besorgten Teilnahme am Geschicke der Andern.

Vernünftig leben, sich der allgemeinen Weltordnung zu fügen, ist tugendhaft. Allein obwohl es das Natürliche wäre, das Gute, das in der allgemeinen Weltordnung begründet liegt, zu tun, so gewinnen doch leider viel zu häufig die vernunftwidrigen Triebe des Menschen, die Affekte, die Oberhand. In ihrer Überwindung zeigt sich erst der Meister, und nur der Weise ist affektlos, oder um es mit einem echt hellenischen Begriff wiederzugeben, nur ér versteht das richtige Maß zu halten. Die rigorose Ethik Kant's, die sich in manchen Punkten der stoischen nähert, ist hier wesentlich von dieser verschieden, denn Beherrschung der Affekte ist nach Kant durchaus nichts positiv Sittliches. Als den Aufenthalt der Affekte bezeichnen die Stoiker den Intellekt; der

[1]) Eloa 12. [2]) Eloa 39.

Affekt ist nichts anderes als ein falsches Urteil, als eine Verirrung der Vernunft.

Maßlose Freude, welche sich in gellendem Lachen äußert, ist von V. strengstens verpönt. Dieselbe Antipathie gegen törichtes Lachen hatte auch Epiktet,[1]) dessen Schriften V. genau kannte und dessen Weltanschauung er auch im einzelnen, wie wir uns noch überzeugen können, oftmals teilte. Nur an drei verschiedenen Stellen ist in V.'s Werken von einem Lachen die Rede, und in zweifellos bewußter Absicht legt er es jedesmal Personen in den Mund, welche ihm, dem ernsthaften Stoiker, als Narren erscheinen. Narren sind jene rohen, grausamen Südländer, welche den Skorpion im Kreise mit glühenden Kohlen umgeben, und in ein wildes Gelächter ausbrechen, wenn er seinen giftigen Stachel gegen sich selbst wendet.[2]) In Chatterton wird das alberne Gelächter der närrischen Lords bemerkt, „éclats de rires des lords."[3]) Und noch an einer andern höchst bedeutsamen Stelle[4]) gesteht V., daß ihm das Lachen und das freudestrahlende Gesicht der Delphine Gay, seiner einstigen Jugendgeliebten, viel weniger gefallen habe, als ihre Blässe und traurige Miene in ihren reiferen Jahren. Dagegen in V.'s Leben selbst und bei den Lieblingsfiguren seiner Werke, wie z. B. einem Karl dem Großen, de Thou, Cinq-Mars usw., beobachten wir nur das maßvolle Lächeln, welches mittelalterliche, höfische Sittlichkeit gebot,[5]) und welches vielleicht auch im Elternhaus und in seinem Verkehr mit den zurückgekehrten bourbonischen Emigranten gepflegt wurde und guter Ton war.

Also allein der Narr ist grausam und ungebildet. Es ist auch nur dem Toren vorbehalten, in Zorn zu geraten. Ein

---

[1]) Bonhöffer a. a. O. 68.
[2]) Chatt. 18.
[3]) Chatt. 69.
[4]) Journal 275.
[5]) Wechssler a. a. O. 44.

solcher ist John Bell, denn er ist leicht reizbar, heftig, und eine Kleinigkeit genügt, um ihn in ohnmächtigen Zorn zu versetzen.[1]) Er versteht sich nicht zu beherrschen, so daß er sich leicht vergißt und seine Frau sich genötigt sieht, ihm im 3. Akte die Worte zuzurufen: „Oh, ne vous emportez pas, monsieur! nous ne sommes pas seuls.“[2]) Insofern die Tugend darin besteht, daß man frei von Affekten ist, erscheint sie uns als Apathie. Sie ist einzig und allein das Produkt der freien Willensbestimmung des Menschen, welche auf vernünftiger Einsicht beruht. Eine kurze vergleichende Betrachtung mit dem Christentum kann hier einsetzen, und da zeigt sich, daß stoische und christliche Ethik doch recht weit auseinander gehen. Ein tugendhaftes, d. h. ausschließlich aus eigener Kraft sündloses Leben zu führen, ist für den Christen theoretisch wie praktisch ausgeschlossen, denn die menschliche Natur ist seit dem Sündenfall verderbt und wird mit der Erbsünde geboren. Dagegen ist der Stoiker lediglich von seiner durch die Vernunft bestimmten Willenskraft abhängig; er ist ganz auf sich selbst gestellt und bedarf daher weder der Fürbitte und des Mittlers, noch der Gnade Gottes.

Die stoische Ethik, wie auch schon vorher die sokratische, bestimmt die Tugend als ein Wissen. Die Stoiker reden von der Tugend als einer Wissenschaft. Die sprichwörtlich gewordene Redensart „es ist noch kein Gelehrter vom Himmel gefallen“, hätte auch ganz gut dem Munde eines gebildeten Stoikers entspringen können. Stoisch gedeutet besagt sie, daß noch keinem die Tugend angeboren war, und daß noch niemand durch bloße mechanische Übung in ihren Besitz gelangt ist. Zwar sind die sittlichen Kräfte im Menschen geheim vorhanden; aber durch Nachdenken müssen sie geweckt

[1]) Chatt. 35.

[2]) Chatt. 109.

werden, und durch ernste Arbeit des Geistes will die Tugend erworben sein.

Neben der Einsicht verleiht V., indem er sich auch hier wieder an die stoische Sittenlehre anschließt, der Tapferkeit den Charakter der Tugend, und der Feigheit den des Lasters. Die oft behandelte, bekannte Geschichte von Rolands tapferem Tod hatte auch V. sich in „le Cor“ zum Vorwurf genommen. Roland, der christliche Typus der Tapferkeit, ruft in kraftvoll hyperbolischer Bildersprache den Mauren stolz entgegen: „Si je me rends, Africain, ce sera lorsque les Pyrénées sur l'onde avec leurs corps rouleront entraînées.“ Diese Tugend wurde ihm durch seinen soldatischen Beruf vertraut, allerdings weniger in ihrem positiven, als in ihrem negativen Sinne. Hier können wir wieder einmal konstatieren, wie des Dichters Lebenserfahrungen direkt zur stoischen Philosophie drängten. Die Erfahrungen, welche er während seiner 13 jährigen militärischen Dienstzeit sammelte, brachten ihm zum Bewußtsein, daß es neben der aktiven Tapferkeit auch eine passive gibt, die an den Menschen fast größere sittliche Ansprüche stellt als jene; sie werfen nun ihre Reflexe auf das Bild seiner stoischen Weltanschauung. Er versteht unter der Tapferkeit weniger die furchtlose, tatkräftige, vor nichts zurückscheuende Handlung oder den festen Mut des Soldaten, der jeder Gefahr kühn ins Auge schaut, als vielmehr die seelische Größe des Menschen im geduldigen Ertragen der Leiden, oder den furchtlosen Gehorsam des Soldaten, der sich sogar in Erfüllung von Befehlen seiner Vorgesetzten zeigt, die, wie das Beispiel des Kapitäns des „Marat“ lehrt, oft seinem innersten Herzen und menschlichen Fühlen widerstreben müssen. Es gehört ein viel größerer Grad der Tapferkeit dazu, zwei sich liebende edle Menschen, die einem innerlich verbunden und ans Herz gewachsen sind, höherem Befehle folgend zu vernichten, als in offener Feldschlacht stehend



kühn zu streiten. Diese Art der Tapferkeit, wie sie sich aus der Gefühlsverwirrung von Liebe und Pflicht ergibt, hat V. in seiner durch Einfachheit der Sprache ausgezeichneten Novelle: „Laurette ou le Cachet rouge" wundervoll geschildert. V. unterscheidet ausdrücklich diese zwei Arten von kriegerischer Tapferkeit: „Il y a celle du commandement et celle de l'obéissance. L'une, tout extérieure, active, brillante, fière . . . . ., l'autre tout intérieure, passive, obscure, modeste . . . . . Tout ce qu'un caractère élevé peut apporter de grand dans le métier des armes me paraît être moins dans le gloire de combattre que dans l'honneur de souffrir et d'accomplir avec constance des devoirs souvent odieux." [1]) In seinen Novellen, die mit seinem Herzblut geschrieben sind, ist fast nur Selbsterlebtes. Zugleich läßt uns der Dichter in der mit so viel Liebe ausgemalten Figur des „capitaine Renaud" seinen eigenen Werdegang und die innere Entwicklung seiner stoischen Weltanschauung an unsern Augen vorüberziehen. Renaud, dieser stoische Charakter, der mit der Bescheidenheit des alten Römers sich und seine Verdienste vor der Öffentlichkeit zurückhält, der wie V. erst nach jahrelangem Ringen zu der Erkenntnis kommt, daß der blendende Glanz des Ruhmes nur etwas Äußerliches, Wertloses ist, daß im Gegenteil das allein Erstrebenswerte in der Selbstlosigkeit, Verachtung aller irdischen Güter, im ausgeglichenen Innenleben besteht, bricht zuletzt in die abgeklärten, stolzen Worte aus: „Dès ce jour, je vis clairement que les événements ne sont rien, que l'homme intérieur est tout, je me plaçais bien au-dessus de mes juges." [2])

V. geht aber in seiner stoischen Gewissenhaftigkeit so weit, daß er nur jene Tugend als eine solche anerkennt, welche von vornherein darauf verzichtet, beachtet und belohnt zu

---

[1]) Grandeur milit. 160, 161.

[2]) Grandeur milit. 238.

werden. „... je mets au-dessus de tous les dévouements celui qui ne cherche pas à être regardé.“ [1]) Mit kantischer Strenge verlangt er, daß das sittliche Handeln Selbstzweck, daß die Tugend interesselos sei. Der Kapitän Renaud handelt aus Pflicht und um der Pflicht willen. Seine Handlungsweise zwingt uns zur Achtung und Ehrfurcht. Wir bewundern an den christlichen Märtyrern die Selbstaufopferung und Entsagung. Allein ihr Opfer und ihr Entschluß wurde ihnen in doppelter Hinsicht erleichtert, erstens durch den Gedanken an ihre Heiligsprechung auf Erden, und zweitens durch die Hoffnung auf ihre Seligsprechung im Himmel. Mit einem Wort, ihre sittliche Tat war in V.'s Sinne nicht Selbstzweck genug. Wieviel ethisch höher indessen stehen die Tugenden des modernen Soldaten, „ces dévouements ignorés qui ne cherchent même pas à se faire voir de ceux qui en sont l'objet; ces sacrifices modestes, silencieux, sombres, abandonnés, sans espoir de nulle couronne humaine ou divine, ces muettes résignations dont les exemples, plus multipliés qu'on ne le croit, ont en eux un mérite si puissant, que je ne sais nulle vertu qui leur soit comparable?“ [2]) Das ist höchste Tugend, Tugend als reiner Selbstzweck, die nicht von der geringsten Hoffnung auf Anerkennung durch die Mit- oder Nachwelt erfüllt ist. Daraus folgt: „l'abnégation du guerrier est une croix plus lourde que celle du martyr“. [3]) Die Aufopferung fürs Vaterland und die Strenge seiner Selbstverleugnung gibt ihm diesen erhabenen Zug. Washington sei das Ideal eines modernen Feldherrn: denn er nahm freiwillig seinen Abschied, als er sah, daß er seine Mission vollendet habe. Ihn habe nie der Ehrgeiz geleitet, doch stets das allgemeine Wohl.

---

[1]) Grandeur milit. 261. [2]) Grandeur milit. 262.
[3]) Serv. 28.

Unterscheiden wir mit V. Schwache und Starke im wogenden Meer des menschlichen Lebens, so berührt es uns höchst erfreulich, und wir erhalten wieder einen neuen Beweis von dem edlen stoischen Charakter unseres Philosophen, wenn wir von ihm hören, daß er den mutigen Schwachen ebenso sehr liebt wie den Starken. „J'aime autant que le fort, le faible courageux, Qui lance un bras débile en des flots orageux." [1]) Wenn der von der Natur geistig und körperlich Begünstigte den täglichen Kampf ums Dasein mutig aufnimmt, so ist dies gewiß aller Ehren wert, aber kein besonderes Verdienst. Hingegen ist es von einem schwachen Menschen, den die Natur stiefmütterlich behandelt hat, ein größerer Aufwand von Tapferkeit, wenn ér den Kampf des Lebens rastlos und nie entmutigt durchführt, zwar als ein ewiger Sisyphus, der immer wieder von neuem den in die Tiefe fallenden Felsen in die Höhe schiebt und dabei unendlich viel leidet, dem aber nie ein klagendes Wort oder gar das Geständnis entschlüpft, daß er in diesem Ringen der unterliegende Teil ist. [2]) Das Symbol des tapferen Schwachen im Kampf gegen einen überlegenen Gegner holt V. aus dem Tierreich. Es ist der von Hunden gehetzte Wolf, welcher sich tapfer zur Wehr setzt, auf seine Feinde einen letzten Blick wirft und, ohne einen Schrei zu tun, seine großen Augen schließt. Die Wölfin ringt einen Augenblick um einen Entschluß in ihrem Innern. Schließlich aber weiß sie, daß sie noch eine höhere sittliche Pflicht hat, als ihrem tötlich verwundeten Wolf beizustehen. Sie flieht mit ihren Jungen, denen sie ihre spätere Unabhängigkeit dadurch zu sichern sucht, daß sie dieselben im Hinblick auf den ihnen bevorstehenden Kampf ums Dasein Hunger und Entbehrungen zu ertragen lehrt, damit sie nicht eines Tages als gezähmte

---

[1]) Flûte 229. [2]) Flûte 230.

Haustiere dem Menschen Sklavendienste zu leisten haben. „La Mort du Loup" ist seinem ganzen Inhalt nach ein in Verse gesetzter stoischer Gedanke. Wie man das Leben und seine Übel zu verlassen hat, das zeigt uns dieses „erhabene Tier": In Ruhe. „Comment on doit quitter la vie et tous ses maux, C'est vous qui le savez, sublimes animaux, A voir ce que l'on fut sur terre et ce qu'on laisse, Seul le silence est grand, tout le reste est faiblesse." [1]) Durch unermüdliche Arbeit und stete Pflichterfüllung sollen wir zur Unabhängigkeit und zu jenem stoischen Stolz gelangen, die es uns leicht machen, die Leiden dieses Lebens und selbst den Tod zu ertragen, ohne daß ein Wort der Klage über unsere Lippen kommt. Das schöne Gedicht klingt in die stoischen Worte aus:

„Gémir, pleurer, prier est également lâche,
Fais énergiquement ta longue et lourde tâche
Dans la voie où le sort a vouler t'appeler,
Puis, après, comme moi, souffre et meurs sans parler."

Indem die Stoiker die Tugend als eine Wissenschaft betrachteten, erkannten sie, daß das wahre Wesen des Menschen im Geiste liegt. Die Nichtigkeit alles Äußeren, wie Glanz, Reichtum, Ruhm, Ehre, hatte V. längst durchschaut. Der tugendhafte Mensch wird bestrebt sein, in der vita contemplativa allein sein Heil zu suchen, dem großen Sokrates und Pythagoras gleich, die darin vorangegangen sind. V. will damit durchaus nicht sagen, daß die praktische Arbeit gar überflüssig oder nicht wünschenswert sei, wie an späterer Stelle noch näher ausgeführt werden soll, [2]) wohl aber, daß die Arbeit des Geistes, die wissenschaftliche Forschung, des Weisen höchste Tätigkeit sei. Der Gelehrte, der Dichter

---

[1]) Loup 225. [2]) Vgl. p. 56.



und Philosoph soll seine Arbeit in den Dienst der Wissenschaft und Tugend stellen. Zuerst hat die Hauptstadt Paris in größtem Maßstab neue Erkenntnisse erschlossen. Das Gedicht „Paris“ preist vor allem die erstaunliche Geistestätigkeit, die von diesem glühenden Ofen und geistigen Brennpunkt der Welt ausgeht. „Là veillent des Esprits, Grands ouvriers d'une œuvre et sans nom et sans prix.“ Diese Denker und Gelehrten ringen und kämpfen hier weniger für sich selbst, als um der Menschheit willen, der sie neue geistige Nahrung zuführen wollen. „Chacun d'eux pousse un cri d'amour vers une idée.“ Benjamin Constant, St.-Simon, Lamennais sind hier als die Urheber dreier Geistesströmungen herausgegriffen, die von Paris aus ihren Siegeslauf durch die ganze zivilisierte Welt nahmen. Recht interessant und bezeichnend ist es, wie V. sich zur St.-Simon'schen Schule stellt. Im Idealstaat St.-Simon's bringt man keinen Weihrauch, Salz oder Blut als Opfer dar, umso mehr aber allgemeine Menschenliebe, Selbstverleugnung, Verzicht aufs eigene Erbe und auf die Schranken der Nation.

„Et c'est un Temple, un Temple immense, universel,
„Où l'homme n'offrira ni l'encens, ni le sel,
„Ni le sang, ni le pain, ni le vin, ni l'hostie,
„Mais son temps et sa vie en œuvre convertie,
„Mais son amour de tous, son abnégation
„De lui, de l'héritage et de la nation.“ [1])

Diese eben angeführten Forderungen der Schule St.-Simon's mußten V.'s Neigung und vollste Zustimmung finden, denn sie bilden auch gleichzeitig einen unentbehrlichen Bestandteil des stoischen Systems, welches die Tugend lediglich in die rechte Gesinnung verlegt und als wirkliche Güter nur sittliche

---

[1]) Paris 170.

und geistige, keineswegs aber äußere, materielle anerkennt. Der „abnégation de la nation“ des St.-Simonismus korrespondiert im stoischen System der Kosmopolitismus, auf den noch später mit einigen Worten eingegangen werden soll. Gegen die Opfer irdischer, materieller Güter und der Lippen, gegen Zeremonien und die Errichtung von Tempeln und Gebetshäusern, wendet sich ein Philosoph der römischen Stoa, Seneca, ausdrücklich.[1]) Natürlich ist damit keineswegs gesagt, daß V. ein Anhänger des St.-Simonismus ist. Nachher heißt es in „Paris“:

„Je ne sais si c'est mal, tout cela; mais c'est beau.
„Mais c'est grand! mais on sent jusqu'au fond de son âme,
„Qu'un monde tout nouveau se forge à cette flamme.“

Der Magnet im St.-Simon'schen System, der unsern V. anziehen konnte, war unseres Erachtens die Verwandtschaft seiner ethischen Momente mit der V.'schen stoischen Ethik, und die kühnen, neuen Gedanken. Fügen wir noch hinzu, daß V. jeder geistigen Bewegung freudigen Anteil widmete, welche neben dem Einzelnen nicht das Ganze außer acht ließ und gesonnen war, der Menschheit neue kulturelle Werte zu erschließen. — — — In „La Bouteille à la Mer“ setzt V. dem kühnen Forscher ein Denkmal, welcher ein Opfer seiner naturwissenschaftlichen Studien wird,[2]) die wieder zu dem Zwecke unternommen sind, in ihren Ergebnissen der Allgemeinheit, nach seinem Tode dem zukünftigen Geschlechte zunutze zu kommen.

„Son sacrifice est fait; mais il faut que la terre
„Recueille du travail le pieux monument.
„C'est le journal savant, le calcul solitaire,

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. (11. Das Verhältnis der stoischen Philosophie zur Religion).
[2]) Bouteille 241.



„Plus rare que la perle et que le diamant;
„C'est la carte du flots faite dans la tempête,
„La carte de l'écueil qui va briser sa tête:
„Aux voyageurs futurs sublime testament.“

Der Kapitän sieht mit der Gelassenheit des Stoikers dem nahenden Tod entgegen. Das Bewußtsein, sein entsagungsreiches Leben in den Dienst harter Arbeit und schwerer Pflichterfüllung zum Wohle der Mit- und Nachwelt gestellt zu haben, läßt keine furchtsame Todesstimmung bei ihm aufkommen. Er lächelt bei dem Gedanken, daß er durch diese Flasche, welche seine Aufzeichnungen der Meeresströmungen und Klippen der Südsee geborgen hält, sogar den Tod besiegt hat. Das ganze Gedicht ist wieder eine Verherrlichung der Wissenschaft, die des Menschengeschlechtes Geist auf eine höhere Stufe hebt und ihn infolgedessen zur Ausübung der Tugend fähiger macht, und in diesem Sinne glaubt auch V. an einen Fortschritt der Menschheit, von dem er in seiner Antrittsrede in der Akademie spricht. In unserem Gedichte kommt auch der Triumph des Geistigen, wodurch wir allein mit Gott verwandt sind, über die „unreine“ Materie zum Durchbruch [1] („matière impure“ p. 240). Wieder wird von V. die Entsagung, „le dévouement“, „l'abnégation“ des Denkers hervorgehoben. Der wahre Denker verzichtet, wenn es sein muß, mit Freuden auf den Ruhm, den die Mitwelt verteilt. Die schönste Ruhmespalme wächst erst nach unserem Tode. „Sur la pierre des morts croît l'arbre de grandeur.“

„Cet arbre est le plus beau de la terre promise
„C'est votre phare à tous, penseurs laborieux.“

---

[1]) V. nennt die Materie unrein. Der späteren, römisch-stoischen Weltanschauung gemäß waren nur die Götter vollkommen rein. Der Mensch kann nur innerlich, d. h. in der geistigen Seite seines Wesens rein sein. Alle Materie aber ist unrein.



Mit ahnungsvollem Geiste und seherischem Blick sieht V. eine neue Ära heranziehen, in welcher die Völker nur noch den Helden des Geistes und dem durch ihre Tätigkeit bedingten kulturellen Fortschritt Dank wissen.

„Aux héros du savoir plus qu'à ceux des batailles
„On va faire aujourd'hui de grandes funérailles."

Was er früher nur zu prophezeien gewagt hatte, ist nun sichere Tatsache geworden. Als schon der Geier an seinem Innern nagte und er dem Tode ins Antlitz schaute, war es ihm noch vergönnt, einen letzten Blick in das Reich des „reinen Geistes" zu werfen, der nun als ein neuer König die Welt regierte.

„Ton règne est arrivé, Pur [1]) Esprit, roi du monde!
„. . . . . Aujourd'hui c'est l'Écrit,
„L'Écrit Universel, parfois impérissable,
„Que tu graves au marbre ou traînes sur le sable.
„Colombe au bec d'airain! Visible Saint Esprit!"

Auch V. sollte die Ruhmespalme erst nach dem Tode erwachsen, und an ihm als dem letzten seines Geschlechts sollte sich die Prophezeiung erfüllen, welche er den Helden des Geistes nachrühmte. Dem letzten seines Stammes, dem philosophierenden, nur zum Heile des Menschengeschlechtes schaffenden Dichter, war in der Tat Ruhm und Wertschätzung zugedacht; die Nachwelt hat die Pflicht zu bestätigen, daß es keine geistige Überhebung oder Verblendung von ihm war, als er im „Esprit Pur" in bezug auf die fürs Allgemeinwohl wirkende Geisteskraft und ihre später der Nachwelt noch nützenden Leistungen seinen eigenen Namen an die Spitze der Genealogie seiner Familie setzte: [2]) denn dieser allein

---

[1]) Vgl. p. 41 Anm.

[2]) „Si j'écris leur histoire, ils descendront de moi."

blieb der Nachwelt unverloren, während die Verdienste seiner Ahnen keine sichtbaren Spuren hinterließen und nur dem Augenblick angehörten.

Die Gründer der stoischen Philosophie wußten nur von einem absoluten Gute und einem absoluten Übel; sittliche oder unsittliche Mittelqualitäten verwarfen sie ausdrücklich. Man kann dieses Verfahren als eine logische Erweiterung ihres Fundamentalsatzes bezeichnen, der den Menschen entweder ein vernünftiges oder aber ein vernunftloses Leben führen ließ und so die Schafe von den Böcken oder die Weisen von den Toren schied. Hinsichtlich der tausenderlei Erscheinungen im menschlichen Leben, als da sind Wahrhaftigkeit, Schönheit, Krankheit, Tod usw., konnten die Stoiker mit einer Zweiteilung, die alles um einen positiven und negativen Pol gruppiert, nicht auskommen. Dinge, welche keine Qualitäten hatten, die weder der einen noch der andern Gruppe inhärent waren, warfen sie zum großen Haufen der Adiaphora. Zum Beispiel zählten ursprünglich Ehre, Armut, Leben und Tod zum Gleichgültigen. Indessen erfuhr dieser ethische Rigorismus durch die spätere römische Stoa eine wesentliche Milderung. Was Zeno oder Kleanthes vielleicht zu den Adiaphora gerechnet hätten, wurde von einem Seneca oder Epiktet als ein Gut erklärt. Wir werden noch die Erfahrung machen, daß sich der sittenstrenge, aber auch weiche und milde V., mehr an seine geistes- und wesensverwandten Lehrer Seneca, Epiktet und Marc Aurel, als an Zeno und Chrysipp gehalten hat.

Gleich soll diese Behauptung durch die Abhandlung erhärtet werden, welche wir im folgenden dem Ehrbegriff V.'s widmen. V. knüpfte eine sehr hohe Vorstellung an die „Ehre" des Menschen. Wir gebrauchen dieses Wort heutzutage im ethischen und sozialen Sinne. Aufs soziale Leben übertragen, wird der Begriff dieses Wortes veräußerlicht und erfährt so



eine Entwertung. V. gebraucht dieses Wort dagegen ausschließlich im inneren, ethischen Sinne. „Il y a quelque chose d'aussi beau qu'un grand homme, c'est un homme d'honneur.“ [1]) Er meint damit den „vir honestus“, den ehrenhaften Mann eines Cicero. Selten ist der ethische Wert der Ehre so energisch betont worden, wie gerade von V. Die Ehre gehört in seiner Weltanschauung zu den sittlichen Gütern und nicht zu den Adiaphora. Damit stellt er sich in Gegensatz zur älteren Stoa, welche durch eine ungenaue Kenntnis, die sie vom ethischen Wert der Ehre offenbar hatte, und durch die Überspannung des Begriffs vom absoluten Gute zu der in des Dichters Sinne oberflächlichen Wertbestimmung kam, die Ehre in den qualitätslosen, neutralen Bereich der Adiaphora zu verweisen. Die Ehre ist nach V. die menschliche Tugend vor andern: denn während alle andern göttlichen Ursprungs sind, hat sie ihre Heimat und Wohnstätte lediglich auf Erden. „C'est une vertu tout humaine que l'on peut croire née de la terre, sans palme céleste après la mort: c'est la vertu de la vie.“ [2]) Wir unterwerfen uns ihrem Gesetz, das wir uns als vernünftige Wesen selbst gegeben haben. Durch diese Tat werden wir innerlich frei und gehoben, wir bekommen noch einen inneren Wert, d. h. Würde. Das Sittengesetz ist damit gleichsam in uns, und wir empfinden seine unmittelbare Wirkung als Achtung vor uns selbst. Die Ehre ist auch das Gewissen, „mais la conscience exaltée.“ Das Gefühl der Ehre antwortet auf die Fragen des sittlichen Lebens feiner, mit noch größerer Genauigkeit als das Gewissen. Sie ist die Quelle vieler Tugenden, inspiriert caritas und sacrificium, und wacht über der Würde des Einzelnen. Wie profan der Schwur auch ist, den wir leisten, indem wir jemand unser Ehrenwort geben, heilig halten wir es doch alle. Die Stoiker haben sich

---

[1]) Serv. 170. [2]) Serv. 266 ff.



bekanntlich das große Verdienst erworben, zum ersten Male den Pflichtgedanken aufs Entschiedenste betont zu haben. Als echter Stoiker sucht V. die Tugend, die ihm persönlich als die höchste galt, durch die Pflicht zu definieren: „L'honneur, c'est la poésie du devoir.“ [1])

Die Ehre ist aber auch ein stolzes, von allem Äußern unabhängiges, uns angeborenes Gefühl, ein Instinkt von unvergleichlicher Schönheit, ja ein Gott sogar. „Ce n'est point une idole, c'est pour la plupart des hommes un Dieu.“ Für V. hat die Ehre sogar Wesen und Bedeutung einer Religion. „C'est une religion mâle, sans symboles et sans images, sans dogmes et sans cérémonies, dont les lois ne sont écrites nulle part.“ V. schwebte ja stets ähnlich wie seinem Lehrer Seneca als Ideal eine Religion vor, welche eine Gemeinschaft um sich vereinigte, die nur erleuchtete Geister zur unbedingten Voraussetzung hatte. Denn wie wäre es auch nur denkbar, daß ein beschränkter Kopf wie es der Narr ist, eine Religion verstände, welche lediglich auf einen geistigen Kultus Anspruch machte und jenen äußern, konkreten verachtete! Dies erhabene Gefühl der Ehre soll auch die lauterste aller bisher erstandenen Religionen, das Christentum, in sich aufnehmen und zu seinen Zwecken verwerten.[2]) „Gardons-nous de dire de ce dieu antique de l'Honneur que c'est un faux dieu, car la pierre de son autel est peut-être celle du Dieu inconnu.“ Hier verrät sich eine Gottesvorstellung, welche der des Christen schnurstracks zuwiderläuft. V. möchte das Heil der Menschheit an eine unsichtbare Kirche knüpfen, die fern ist von jeder äußerlichen Beobachtung, an eine Religion auf rein moralischer Grundlage, die keine Gunstbewertung kennt, wie Opfer der Lippen, der Person, der materiellen Güter usw., kurz an eine moralische Vernunft-

---

[1]) Journal 95. [2]) Serv. 269.



religion. Wie tief der Gedanke an eine unsichtbare Kirche in ihm Wurzel gefaßt hatte, beweist die Skizze in seinem Tagebuch, betitelt „Un homme d'honneur", Roman Moderne.[1]) Er wollte hier einen Mann die Fahrt durchs Leben machen lassen, dessen moralische Vernunftreligion einzig und allein im Gefühl seiner Ehre besteht, der nach nichts Konkretem mehr verlangt und sich über den historischen Glauben erhoben hat. „Le christianisme est mort dans son coeur. A sa mort, il regarde la croix avec respect, accomplit tous ses devoirs de chrétien comme une formule et meurt en silence." — Aristokrat, Individualist und Verächter der Menge blieb V. sein Leben lang. Ein Mann, der diese Eigenschaften in seinem Charakter vereinigte, konnte schon im Hinblick auf sie allein nicht viel übrig haben für einen Verein oder Verband ohne repräsentatives, verantwortliches Haupt. Zuwider war ihm aber eine solche Vereinigung von vielen Köpfen hauptsächlich deshalb, weil einer derartigen heterogenen Masse als Ganzes genommen das Gefühl der Ehre mangle. „Les Anglais ont un proverbe qui dit que les corps n'ont point d'honneur. En effet, ce qui insulte tout le monde n'insulte personne."[2]) In dieser Hinsicht ist ihm ein Despot noch tausendmal lieber, denn dieser trägt wenigstens für seinen Kopf die Verantwortung.

In der Ehre erblickt V. die spezifisch männliche Scham. „L'Honneur, c'est la pudeur virile."[3]) Scham ist hier natürlich als Attribut, als pars pro toto aufzufassen. V. weicht wieder einmal von der Ethik der älteren Stoa ab, welche die Scham als etwas Unvernünftiges verurteilte, weil diese nach ihrer Ansicht wie auch alle andern Affekte auf einem Mangel von Selbstbeherrschung beruhe. Wieder ein kleiner Beweis für unser Ergebnis, daß V. mehr zur späteren stoischen Schule

---

[1]) Journal 86. [2]) Journal 173. [3]) Serv. 268.

eines Epiktet und Seneca hinneigt. Epiktet hielt die Scham für erlaubt,[1]) und wenn sie V. gerade nicht ausdrücklich als eine Tugend bezeichnet, so geht doch aus seinen Worten hervor, daß er sie fast auf dieselbe Stufe stellt.

„D'où venez-vous, Pudeur, noble crainte, ô Mystère,
„. . . . .
„Vous pouvez seule encore remplacer l'innocence,
„Mais l'arbre défendu vous a donné naissance;
„Au charme des vertus votre charme est égal,
„Mais vous êtes aussi le premier pas du mal;
„D'un chaste vêtement votre sein se décore:
„Ève avant le serpent n'en avait pas encore;
„Et, si le voile pur orne votre maintien,
„C'est un voile toujours, et le crime a le sien.“ [2])

Die Scham steht demnach auf der Grenze von Gut und Böse. Indessen genießt sie doch V.'s besondere Wertschätzung, insofern sie uns direkt angeboren und als ein Beweis dafür anzusehen ist, daß der Mensch von Natur aus das sittlich Gute kennt, denn er errötet.

„Sous ce pouvoir nouveau, la Vierge fléchissait,
„Elle tombait déjà, car elle rougissait.“

Die Ehre ist ein Regulator unserer sittlichen Tätigkeit, die Scham mehr ein Gradmesser unserer vernunftlosen Handlungen, jene der positive, diese der negative Pol.

Leben und Tod rechnet der Stoiker bekanntlich zum Gleichgültigen. Allein es können Fälle eintreten, wo der Weise gezwungen ist, sich selbst den Tod zu geben und wo weiterleben sündigen hieße. Chatterton ist, unsres Erachtens

---

[1]) Vgl. Bonhöffer a. a. O.
[2]) Eloa 32.



ohne Zweifel, die Lösung des stoischen Problems vom Selbstmord. Am 29. August 1835 wurde V. von einem gewissen Charlemagne in der Deputiertenkammer angegriffen, da er in Chatterton den Selbstmord lehre.[1]) Entrüstet und sehr mit Recht wies V. diesen Vorwurf zurück. Es war ihm auch tatsächlich nie in den Sinn gekommen, eine Apologie des Selbstmords zu schreiben. Der Selbstmord ist im Allgemeinen „un crime religieux et social“,[2]) das ist seine feste Überzeugung, und er fügt noch hinzu: „le crime des crimes, celui que le Christ hésiterait lui-même à pardonner“.[3]) Das war seine Ansicht über den Selbstmord im Allgemeinen. In besonderen Fällen aber ist der freiwillige Tod nicht nur gestattet, sagt V. mit den Stoikern, sondern sogar geboten. Solch ein Fall ist „Chatterton“.

Chatterton, der geniale Dichter, lebt in der Zurückgezogenheit nur seiner Muse. Er führt ein rein contemplatives, bescheidenes Leben. Beständig hat er mit Nahrungssorgen zu kämpfen, so arm ist er. Chatterton, dem es bislang noch stets gelungen war, seine ökonomische wie geistige Unabhängigkeit zu bewahren, mußte dem steinreichen Millionär Skirner noch einen kleinen Rest rückständiger Miete schuldig bleiben. Als er am eigenen Leibe erfährt, daß sich die Poesie nicht befehlen lasse, (wie er fälschlicherweise geglaubt hatte), und daß alle seine Versuche, auf ehrenhafte Weise sein Brot in dieser materialistischen Gesellschaft zu verdienen, fehlgeschlagen sind, verschreibt er seinen Leichnam jenem unbarmherzigen Gläubiger, damit dieser auf seine Kosten komme, und scheidet mit männlichem Entschlusse freiwillig aus dem Leben. — V. war offenbar durch das Studium der stoischen Philosophie auf das durch und durch stoische Grundmotiv gekommen. Andererseits gaben ihm seine eigenen

[1]) Corr. 62. [2]) Chatt. 17. [3]) Chatt. 85.

Erfahrungen in jener Zeit des Materialismus diesen Stoff an die Hand. Er selbst war sehr arm für einen Mann von seinem Stand, wenn er auch nicht gerade mit dem Hunger zu kämpfen hatte, und er wußte nur zu genau, daß in jener Zeit der Mann, welcher Ideale hatte, erstens gar nichts galt und zweitens von allen Seiten geschoben und gestoßen wurde. So entstand also in der Verbindung seiner vergrößerten, persönlichen Schicksale mit der stoischen Lehre vom Abschluß des tugendhaften Lebens durch „einen vernünftigen Austritt", das Motiv von Chatterton. — Was Chatterton zu diesem Akte zwingt, ist kein unmittelbarer äußerer Umstand, sondern die Tugend. Seine Ehre und persönliche Würde verlangen diesen „vernünftigen Austritt" (sortie raisonnable), wie sich V. im Anschluß an die stoische Terminologie ausdrückt. Die Verhältnisse des Dichters Chatterton sind derart, daß sein Weiterleben nur durch eine erniedrigende und daher unsittliche, weil nicht naturgemäße, Handlung möglich wäre, indem er bei dem jedes Ideals baren Lord Mayor die Stelle eines Lakaien bekleiden sollte. Um einerseits dieser unwürdigen Abhängigkeit aus dem Wege zu gehen, und andererseits, um die Kette seiner tugendhaften, sittlichen Handlungen als eine lückenlose zu hinterlassen, wählt Chatterton den Tod durch eigene Hand. „Je veux sortir raisonnablement. J'y suis forcé".[1]) Später sagt er: „J'en ai le droit de mourir".[2]) Die Aussicht auf eine dauernde Verletzung seiner menschlichen und dichterischen Würde gibt ihm nach stoischer Auffassung in der Tat das Recht, vom Leben Abschied zu nehmen. Will Chatterton die Reinheit seiner sittlichen Persönlichkeit ernstlich bewahren, so bleibt ihm nichts anderes übrig als freiwillig in den Tod zu gehen.

V. widerspricht der allgemeinen Ansicht, welche den

[1]) Chatt. 98. [2]) Chatt. 127.

Selbstmörder der Feigheit zeiht, der, wie man gewöhnlich sagen hört, vor dem Kampf mit den Widerwärtigkeiten des sozialen Lebens kapituliert. Auch Hume und Schopenhauer bestreiten, daß der Selbstmörder feig sei. V. war mit Epiktet und den übrigen Stoikern der Überzeugung, daß der Selbstmord größte Standhaftigkeit und Mut verlange. Auch Nero sei nicht feig gewesen; Beweis dafür sei seine Volkstümlichkeit in Italien, und bekanntlich seien Feiglinge von den Völkern nie geliebt gewesen: „Les nations n'aiment pas les lâches, et c'est le seul nom d'empereur populaire en Italie".[1]) Durch den Akt des Selbstmords bestätigt Chatterton seine sittliche Autonomie aufs Höchste; er hat den Tod besiegt, und ist selbst unbesiegt geblieben. V. lobt gleich Seneca die Tat des Cato von Utica, der im Altertum als das Ideal eines tugendhaften Weisen galt und dem ein unglaublicher sittlicher Ernst nachgerühmt wurde.[2]) Es bleibt eine Kühnheit von beiden Dichtern, V. und Dante, wenn der eine die Tat des Cato als höchsten Triumph des allein seligmachenden menschlichen Willens preist, oder wenn der andere es wagt, den Selbstmörder Cato nicht etwa in den 7. Kreis des Inferno zu seinesgleichen zu verbannen, wohin er doch eigentlich gehörte, sondern ihn sogar zum Wächter des Purgatorio macht und ihn mit einem Heiligenschein umgibt:

„Vidi presso di me un veglio solo
„Degno di tanta riverenze in vista,
„Che piu non dee a padre alcun figliuolo
„. . . . .
„Li raggi della quattro luci sante
„Fraggiavan sì la sua faccia di lume,
„Ch'io 'l vedea come il sol fosse davante".[3])

---

[1]) Chatt. 96. [2]) Chatt. 94.
[3]) Dante, Purgatorio I, 31—40.

Beide Dichter setzten sich damit in schroffen Gegensatz zur christlichen Religion, welche nun einmal den Selbstmord als eine Todsünde verdammt. Das Leben ist nach christlicher Anschauung kein Gastmahl, um einen beliebten Vergleich der Stoiker zu gebrauchen, welches man nach Belieben verläßt; und daß der Tod eines Märtyrers und der eines Selbstmörders, wie die Stoiker und V. behaupten, sittlich gleich hoch steht, muß in den Ohren eines gläubigen Christen wie Hohn erklingen.

Von der Würde des Menschen ist bei den Stoikern viel die Rede. Die in Fleisch und Blut übergegangene Würde veredelt den Menschen: „La dignité devient à la longue une qualité qui passe dans le sang, et de là dans tous les gestes, qu'elle ennoblit".[1]) Würde und kühle Zurückhaltung, wie sie Homer („cette dignité calme de l'antique Homère", Stello 276) und Regulus („un air de dignité et une contenance de Regulus", Serv. 216) an sich hatten, erhöhen den Menschen: „La réserve et la dignité de caractère servent donc à grandir un homme, et, quand un peu de talent le met en lumière, lui donnent une assez haute position".[2]) V. sieht sich veranlaßt, in seinem Tagebuch die falsche Würde zu rügen, die sich gerade in unserer heutigen Zeit so sehr breit mache. Er spielt damit auf die Tatsache an, daß mancher jetzige Mensch beim Eintritt eines großen Seelenschmerzes sich, fälschlicherweise, schämen zu müssen glaubt. Das ist ein falsch interpretierter Stoizismus, der diesen Namen gar nicht verdient. Daß die Alten diesen falschen Stolz noch nicht besaßen, zeigt er uns an dem Beispiel des Alexander, welcher durch den Tod des Nearchos eine heftige Gemütserschütterung erfuhr, und nun ganz natürlicherweise seinem innern Schmerze durch Tränen Luft machte.

---

[1]) Stello 158. [2]) Journal 144.

Wir sind gewohnt, heutzutage die Seelenruhe in Freud und Leid als das spezifisch Stoische anzusehen, namentlich aber in dem männlichen laut- und furchtlosen Ertragen schon vorhandener physischer oder erst kommender psychischer Schmerzen.[1]) Allein es wäre ein großer Irrtum, daraus, wie so oft geschieht, zu schließen, die Stoiker hätten ein physisches Übel anerkannt. Das tat die stoische Schule keineswegs. V. betrachtete die gegen Schluß seines Lebens ihn heimsuchende Magenkrankheit sicherlich nur als eine aus natürlichen Ursachen mit natürlicher Notwendigkeit hervorgegangene Erscheinung seiner körperlichen Anlage. Er litt zwar entsetzliche Qualen, aber eine Klage gegen das Schicksal kam deshalb nie aus seinem Munde: „Je souffre horriblement de ces crampes des nerfs de l'estomac. Ne pouvoir ni manger ni boire sans une douleur aigüe qui donne un tremblement violent et rejette ensuite sa victime dans une prostration accablante, voilà mon état."[2]) Der Stoiker gab ganz ruhig zu, daß er Schmerz empfinde.[3]) Er war durchaus nicht gefühllos. Aber er erkannte ihn nicht als ein Übel an, und rechnete ihn deshalb ganz folgerichtig zu den Adiaphora. „Gémir, pleurer, prier est également lâche", so kann er auch in diesem Falle sagen. Der Weise, der sich im ruhigen Dulden der Schmerzen bewährt, wäre aber ein Feigling, wenn er sich herbeiließe, seine Schmerzen zu lindern, indem er etwa Zerstreuung suchte oder seine Gedanken auf einen andern Gegenstand vereinigte, anstatt sich erst recht mit seinem Schmerz zu befassen. „Je pense qu'il y a des cas où la dissipation est coupable. Il est mal et lâche de chercher à se distraire d'une noble douleur pour ne pas

---

[1]) Kleist's Prinz von Homburg z. B. ist ein ganz unstoischer Held seiner feigen Todesfurcht wegen.

[2]) Corr. 344. [3]) Zeller a. a. O. 247.

souffrir autant. Il faut y réfléchir et s'enferrer courageusement dans son épée."[1]) Der Tod und auch das Leben gehören zum Gleichgültigen. Darüber regt sich der Weise nicht auf. „Le silence sera la meilleure critique de la vie."[2]) — Dem Menschen als einem geistigen, vernünftigen Wesen, im Gegensatz zu seiner materiellen Natur, konnte nach des Dichters Begriff allerdings ein Übel zustoßen. Allein ein solches Übel war nur ein dienstbarer Geist der allgemeinen Weltvernunft, welche mit seiner Hilfe ihren besonderen Zweck verfolgt. — Um noch einmal auf die Tränen des Alexander zurückzukommen, müssen wir, wenn wir ihre Ursache genau verstehen wollen, zwei Arten von Tränen unterscheiden, solche des Mitgefühls, die sich auf etwas außer uns Liegendes, und solche des Selbstgefühls, welche sich auf etwas in uns Liegendes beziehen. Jene des Mitgefühls sind naturgemäß, die andern dagegen nicht.

Was das Subjekt als ein materielles Wesen trifft, wie Essen, Trinken, Schlaf usw., soll ohne Einfluß auf den Geist sein. Dieser Satz soll aber nicht umgekehrt gelten. Im Gegenteil, der Körper soll soviel wie möglich vom Geiste bezw. vom Willen des Einzelnen abhängig sein. „Du reste mon corps fait assez exactement ce que lui ordonne mon âme et n'en souffre guère. Je suis fort content de lui."[3]) Daß der Wille des Menschen den Zustand und die Funktionen des Körpers beeinflussen, ja selbst ausschalten kann, bezeugt auch Goethe in seinen Gesprächen mit Eckermann aus eigener Erfahrung, und der Tod des Novalis. „Es ist unglaublich", sagt Goethe, „wieviel der Geist zur Erhaltung des Körpers vermag. Ich leide oft an Beschwerden des Unterleibs, allein der geistige Wille und die Kräfte des oberen Teils halten

[1]) Journal 98, 121. [2]) Journal 68.
[3]) Corr. 77.

mich im Gange. Der Geist muß nur dem Körper nicht nachgeben. So arbeite ich bei hohem Barometerstande leichter als bei tiefem; da ich nun dieses weiß, so suche ich bei tiefem Barometer durch größere Anstrengung die nachteilige Einwirkung aufzuheben, und es gelingt mir." Kleists Penthesilea und Novalis sterben durch den bloßen Willen. In neuerer Zeit hatte vor allen andern Fichte die Allgewalt des Willens über die Materie gelehrt, welche in dem berühmten Satze gipfelt: „Ein Entschluß — und ich bin über die Natur erhaben." —

Manche Unannehmlichkeiten und Übel werden aber dem Weisen absichtlich von Gott in den Weg gelegt, entweder um ihn sittlich zu läutern oder aber um etwaige in ihm noch schlummernde sittliche Kräfte zur rechten Entfaltung zu bringen „... la science universelle c'est l'infortune".[1]) V. ist z. B. überzeugt davon, daß er nicht das geworden wäre, was er ist, hätte ihm sein Vater ein großes Vermögen hinterlassen. Wären Rousseau und Cromwell im Genusse der Annehmlichkeiten gewesen, welche ihnen ein sorgenloses Leben gewährten, Rousseau vielleicht im Besitze einer Magd und 1200 Frcs. Rente, Cromwell eines Hofes, so hätten sie sich jedenfalls damit zufrieden gegeben und wären nie zu ihrer späteren Berühmtheit gelangt, wohin sie ein dornenreicher Weg, die Entbehrung, geführt hat.[2]) V. sah ein, daß ihn das Unglück, das einst seinen Vater vermögenslos machte, zur segensreichen Arbeit angehalten hat; aus diesem Sinne heraus kann er jenes Unglück sogar preisen: „Le travail est beau et noble. Il donne une fierté et une confiance en soi que ne peut donner la richesse héréditaire. Benis soient donc les malheurs d'autrefois, qui ôtèrent à mon père et à mon grandpère leurs grands châteaux de la Beauce, puisqu'ils m'ont

[1]) Chatt. 45. [2]) Serv. 202.



fait connaître cette joie du salaire d'ouvrier qu'on apporte à sa mère, en secret et sans qu'elle le sache.“ [1]) —

Der Zweck des Lebens besteht für den Menschen in ernster und harter Arbeit, der sich auch V., so gut er konnte, hingab. „Je ne peux plus lire que les livres qui me font travailler. Sur les autres ma pensée glisse comme une charrue sur du marbre. — J'aime à labourer.“ [2]) In der Arbeit liegt auch zugleich etwas Tröstendes. Sie läßt uns die Widerwärtigkeiten des Lebens vergessen. „Je sens sur ma tête le poids d'une condamnation que je subis toujours, ô Seigneur! mais, ignorant la faute et le procès, je subis ma prison. J'y tresse de la paille pour l'oublier quelquefois: là se réduisent tous les travaux humains.“ [3]) Seinen kritischen Scharfsinn ließ er namentlich auch in Fragen der christlichen Überlieferung gerne walten. Indem V. die Geschichte von Kain und Abel vom Gesichtspunkt der Arbeit betrachtete, die ihren Lohn verdient, kam er zu dem Schlusse, daß Gott Unrecht hatte, das Opfer des fleißigen Kain dem des faulen Schäfers vorzuziehen. „Dans l'affaire de Caïn et d'Abel, il est évident que Dieu eut les premiers torts, car il refuse l'offrande du laborieux laboureur pour accepter celle du fainéant pasteur. — Justement indigné, le premier-né se vengea.“ [4]) Der Gedanke segensreicher, fruchtbringender Arbeit wird in „La Sauvage“ weiter ausgesponnen; die Arbeit erhebt den Menschen auf eine höhere ethische Stufe. Wir erwähnten schon früher (p. 23), daß das Ideal des geistig Hochstehenden in der „vita contemplativa“ zu suchen sei. Unter der „vita contemplativa“ versteht aber V. eine höchste geistige Betätigung des Weisen in der Zurückgezogenheit, fern vom Alltagstreiben, nicht aber etwa ein süßes Nichtstun. „Le travail est un oubli, mais un

---

[1]) Journal 120. 121.
[2]) Journal 89.
[3]) Journal 64.
[4]) Journal 161.

oubli actif qui convient à une âme forte.“ [1]) Die Arbeit der Hände eines beschränkten Geistes hat, absolut genommen, denselben sittlichen Wert wie die Geistesarbeit des Weisen. Hier gilt der Grundsatz sittlicher Gleichberechtigung mit Berücksichtigung des Maßes der Fähigkeit des einzelnen.

Für die Stoiker war Sünde Sünde. Einen qualitativen Unterschied machten sie auch in der Sphäre des Lasters nicht. Die stoische Ethik weicht damit von der des Judentums und Christentums grundsätzlich ab, welche diesen Unterschied sehr wohl festhalten. Allein innerhalb der qualitativen Bewertung der Sünde gehen auch wieder christliche und jüdische Ethik ihrerseits weit auseinander, wie das Beispiel der reuigen Ehebrecherin zeigt, welche die Verzeihung Christi bekommen hat. Nach damaligem jüdischen Rechte hätte die Ehebrecherin Steinigung verdient. „Qu'un homme d'entre vous, dit-il, jette une pierre: S'il se croit sans péché, qu'il jette la première“, so redet Jesus der blutdürstigen Menge ins Gewissen.[2]) Einer Ehebrecherin Verzeihung zu gewähren, war damals etwas ganz Unerhörtes. Jesus redete damit den Juden eine ganz unbekannte und fremde Sprache. Allein auch noch heutzutage gilt der Ehebruch bei den Juden wie bei den meisten orientalischen Völkern als ein ganz besonders schweres Verbrechen. — Auch die Stoiker verurteilten den Ehebruch aufs entschiedenste, da sie in der Ehe vor allem gegenseitige Treue und Gleichberechtigung verlangten.[3]) Die wahre Gattenliebe kann Untreue nicht verzeihen. „L'amour physique et seulement physique pardonne toute infidélité ... Mais toi, amour de l'âme, amour passionné, tu ne peux rien pardonner.[4])

---

[1]) Journal 108. [2]) Femme adultère 72.

[3]) „C'est un crime étrange que l'adultère ... Le parjure est vraiment la plaie de la société“ (Maréchale 282).

[4]) Journal 68. 69.

In Dolorida ist es der Mann, der die eheliche Treue bricht. Die heißblütige, eifersüchtige Spanierin kann ihrem Gatten diesen Fehltritt nicht verzeihen. Ihr Herz ist dermaßen versteinert, daß sie auf das Bitten und Flehen ihres Mannes gar nicht eingeht, sondern nur noch auf Rache sinnt. „La mort n'est que la mort et n'est pas la vengeance", antwortet sie eisig dem Treulosen,[1]) der sich dem Tod nahe fühlt, aber nichts ahnt, daß ihm seine Gattin tags zuvor Gift ins Glas geleert hat. Als sie merkt, daß die Wirkungen des Giftes sicher sein werden, trinkt sie selbst den Rest aus und stirbt. Das Seelenleben des Weibes ist V. zeitlebens ein Rätsel geblieben; vor seinem Bruch mit Madame Dorval und erst recht nachher hat er sich sehr skeptisch über die Liebe des Weibes geäußert:

„Près d'un constant époux, peut-être, ô jeune femme,
„Quelque infidèle espoir eût égaré ton âme;
„Car l'amour d'une femme est semblable à l'enfant
„Qui, las de ses jouets, les brise triomphant,
„Foule d'un pied volage une rose immobile,
„Et suit l'insecte ailé qui fuit sa main débile".[2])

Noch einmal griff V. zu einem ähnlichen Stoff. Simson führt einen dreifachen Kampf. Zunächst kämpft er als Mensch gegen den Menschen überhaupt; dann ringt er gegen die dem Menschen feindliche Natur. Allein den schwersten Kampf hat er mit einem unsichtbaren Feind zu bestehen, der in seiner Brust lauert. „Vient un autre combat, plus secret, traître et lâche; Sous son bras, sur son cœur se livre celui-là; et, plus ou moins, la Femme est toujours Dalila." [3]) Ein ewiger Kampf spielt sich auf Erden ab zwischen der Güte

---

[1]) Dolorida 95. [2]) Dolorida 93.
[3]) Colère de Samson 218.

des Mannes und der List des Weibes. Der Mann kann rein sein, wenigstens innerlich, das Weib aber ist unrein an Leib und Seele, „. . . la femme est un être impur de corps et d'âme.“[1]) „La Colère de Samson“ ist ein tiefgeholter Seufzer, und es liegt die Vermutung nahe, daß der biblische Stoff nur die äußere Hülle ist, welche ein schmerzhaft empfundenes Erlebnis des Dichters umgibt; dieser wird wohl manche Erinnerung aus dem Erlebnis mit der Schauspielerin Dorval in das Gedicht gewoben haben. „Éternel! Dieu des forts! vous savez que mon âme N'avait pour aliment que l'amour d'une femme . . . Trois fois elle a vendu mes secrets et ma vie.“ Ein ähnliches Schicksal hatte ja V., der eine tiefempfundene, aufrichtige Liebe zur Dorval hegte, erfahren, als diese ihm die Treue mehrmals brach, bis er sie schließlich von sich stieß.[2]) Es war nur sein gerechter Zorn, der in den Worten widerhallt:

„Terre et ciel! punissez par de telles justices
„La trahison ourdie en des amours factices,
„Et la délation du secret de nos cœurs
„Arraché dans nos bras par des baisers menteurs.“

Man sieht hieraus, daß es V. auch wie manchen anderen Stoikern der späteren Schule erging. Obwohl sie in der Theorie und auch in vielen Fällen der Praxis verzeihende Milde walten ließen, fanden sich trotzdem Verhältnisse und Lebensumstände, wo keine Nachsicht, wohl aber eine unbeugsame, strenge altstoische Gerechtigkeit, die keine Rücksicht noch Mitleid kannte, am Platze war. Wie stellte sich nun aber V. zur Strafe im allgemeinen? Die Strafe kann nach

---

[1]) Colère de Samson 217. — Eine Anschauung, welche das frühmittelalterliche Christentum teilte.

[2]) Vgl. Séché a. a. O. 71—80.



der Meinung V.'s höchstens den Zweck haben, einer Wiederkehr des Übels vorzubeugen, nach Epiktet[1]) auf eine Besserung des Menschen hinzuwirken. Nach der Lehre Kant's ist der alleinige Zweck der Strafe, daß der Gerechtigkeit Genüge geschehe. Gleichviel, von welcher Seite man auch die Sache betrachte, stets hätten die Rechtslehrer aller Zeiten und der christliche Geist betont, daß der Zweck der Strafe nicht die Rache sein könne, und demgemäß habe der Geist des Christentums für das irdische Leben auch nur zeitlich begrenzte Strafen statuiert. Es sei nun aber keineswegs einzusehen, warum derselbe christliche Geist für das zukünftige Leben plötzlich ewige Strafen ansetze; in diesem Falle werde doch die Strafe direkt zur Rache. „Les criminalistes de tous les temps ont déclaré que la vengeance n'était pas le but de la loi pénale, qui, dans sa rigueur, ne se propose que de prévenir le retour du mal: tel est l'esprit chrétien. Si tel est l'esprit chrétien sur la terre, pourquoi a-t-il un autre esprit pour le ciel, en fondant les peines éternelles qui ne sont qu'une éternelle vengeance?"[2]) Dem scharfsinnigen Vertreter einer Weltanschauung, welche einen sittlichen Ausgleich nach dem Tode nicht kannte, und das höchste Gut einzig und allein in die richtige Betätigung der Vernunft verlegte, mußte natürlich das christliche Dogma von der ewigen Verdammnis höchst unlogisch und unvernünftig erscheinen. Es ist hier vielleicht angebracht, einen kleinen vergleichenden Blick auf die kantische Ethik zu werfen. Kant scheidet zwischen der Norm der Moralität und der Norm der Legalität, welche bei der ethischen Bewertung der Handlung des Einzelnen in Betracht kommen. Soll eine Tat eine sittliche sein, so muß sie lediglich die Bedingungen der Norm der Moralität erfüllen. Wenn nun die Stoiker auch nicht gerade ausdrücklich

---

[1]) Bonhöffer 107. [2]) Journal 105.



nach diesen beiden Normen trennten, so lassen sie doch auch nur, wie Kant, die Norm der Moralität gelten, indem sie lediglich dás für sittlich erklärten, was aus der richtigen, interesselosen Gesinnung entsprungen ist. V. verurteilt beispielsweise das Verhalten John Bell's seinen Arbeitern gegenüber aufs allerschärfste, denn es genügt durchaus nicht der Norm der Moralität. Würde dagegen einzig und allein die Norm der Legalität in Betracht kommen, dann wäre allerdings gegen Bell's Lebensführung nichts einzuwenden, denn er ist „le juste selon la loi" (Chatterton 35). — Allein in bezug auf die Todesstrafe entfernt sich V. sehr weit von Kant. Weil Kant die Idee der Gerechtigkeit so sehr in den Vordergrund rückt, daß er z. B. den Staat nur als ein Abbild derselben betrachtet, kann und muß er auch für die Todesstrafe eintreten. V. ging bei der Lösung dieses Problems von der metaphysischen Unfreiheit des Menschen aus und kam zu dem entgegengesetzten Resultate. Er sagt sich, der Mensch ist ja im metaphysischen Sinne selbst durch eine fremde Fessel gebunden und kann demnach nicht einmal über sein eigenes Leben verfügen, wieviel weniger erst über das Leben eines anderen. Hören wir, was er in Stello schreibt (p. 212): „Qu'ils [les sophistes] soient tous absous, excepté ceux qui osent toucher à la vie! la vie, le feu sacré, le feu trois fois saint, que le Créateur lui seul a le droit de reprendre! droit terrible de la peine sinistre, que je conteste même à la justice!" Aber noch aus einem anderen Grunde räumt V. dem Menschen nicht das Recht der Todesstrafe ein. Man stelle sich z. B. einen zum Tode verurteilten Menschen vor, zwischen dessen Verurteilung und Hinrichtung ein Jahr verfließt. Inzwischen kann er ja ein im höchsten Grade sittlicher Mensch geworden sein. Der Fall liegt dann am Schlusse so, daß ein gebesserter, vollständig tugendhafter Mensch durch das Beil des Henkers fällt. „Donc les juges

condamnent un scélérat; mais le bourreau tue un homme régénéré, moral et chrétien." [1])

Auffallend schwer fiel es den Stoikern, eine klare, einwandfreie Stellung zum Affekt des Mitleids zu nehmen. Prinzipiell mußten sie es glatt ablehnen; in dieser Hinsicht war wieder die ältere Stoa folgerichtiger, indem sie einfach diesen Affekt auf die Stufe der unvernünftigen Triebe im Menschen stellte. Schmerz, Unglück usw. sind keine Übel. Das Mitleid mit den vermeintlichen Übeln anderer ist, wie Bonhöffer erwähnt, nach Ansicht Epiktet's eine krankhafte Gemütsaffektion der Trauer. [2]) Seneca indessen hielt diesen Affekt hoch in Ehren und konnte sich gar nicht genug darin tun, allgemeine Menschenliebe und Mitleid zu predigen. Kant dagegen erklärt das Mitleid für ethisch wertlos. — Sehen wir zu, wie V. sich zu diesem Gefühle verhält; da läßt sich gleich vorausschicken, daß sich V., wie auch bei seiner weichen Natur nicht anders zu erwarten war, auf die Seite Seneca's schlägt. Eloa soll für V. das Symbol des tröstenden Mitleids sein; damit ist auch zugleich ihre Doppelnatur ausgedrückt, denn als Engel, aus einer Träne Christi geschaffen, hat sie göttlichen Charakter, ihr Wesen ist ein übersinnliches. Die Engel sind „impassibiles" und als solche nicht mit menschlichen Eigenschaften behaftet. [3]) Wenn aber Eloa, der weibliche Engel, trotzdem als ein mitleidvolles Wesen geschildert ist, das von warmem Mitgefühl für das unglücklichste aller Geschöpfe, Luzifer, erfüllt, weil er als der ewig Verdammte am weitesten von Gottes Antlitz entfernt ist, so hat V. offenbar mit bewußter Absicht ihre zweite menschliche Natur damit andeuten wollen. So würde sich dann auch die Mischung von Heiligem und Profanem in diesem eigenartigen

[1]) Journal 105. [2]) Bonhöffer 102.
[3]) Wechssler a. a. O. 295, 296.

Gedichte erklären lassen. V.'s Mitleid ist, wie auch das Beispiel Eloas zeigt, ein warmes, aufrichtiges Mitfühlen mit den Leiden anderer. J'aime l'humanité! J'ai pitié d'elle.[1]) V. ist ein ungemein edler Charakter. Eine große wahre Nächstenliebe durchzittert sein Inneres. Vingt fois par heure je me dis: „Ceux que j'aime sont-ils contents?...". „Je pense à celui-là, à celle-ci que j'aime, à telle personne qui pleure: vingt fois par heure, je fais le tour de mon cœur."[2]) Das Mitleid ist nach V. ein göttliches Gefühl („le sentiment divin de la compassion"),[3]) und der Quäker nennt es die schönste Tugend, die zur Rechten Gottes sitzt („... la plus belle vertu qui siège à la droite de Dieu, la pitié").[4]) Wir sehen, V.'s Mitleid ist von dem „intellektuellen Bedauern" eines Epiktet grundverschieden. Es steht ungleich höher, und in seinem tiefen Sinne erfaßt, repräsentiert es auch einen hohen ethischen Wert. V.'s Lobpreisung gilt der katholischen Charitas, deren Vorbild er in Kitty Bell gezeichnet hat. Das Streben der ausgehenden Stoa mit Männern wie Epiktet, Seneca, Cicero und Marc Aurel an der Spitze, war auf das Ideal der Humanität und der allgemeinen Menschenliebe gerichtet. Verinnerlicht und vertieft taucht diese Tugend des stoischen Weisen als christlich-katholische Charitas und Pietas später wieder auf. Die Forderung allgemeiner Menschenliebe, werktätiger Nächstenliebe und aufrichtigen Mitgefühls fiel bei V. auf einen fruchtbaren Boden, der mehr durch seine Lebenserfahrungen und stoischen Studien, als durch den Einfluß seiner streng katholischen Erziehung gut zur Aufnahme vorbereitet wurde. Ein Dichter ohne Charitas, ohne ein warmes, mitfühlendes Herz ist für V. undenkbar. Stello ist in seinem Innersten von seiner göttlichen, dichterischen Sendung über-

---

[1]) Journal 97.
[2]) Journal 169.
[3]) Serv. 153.
[4]) Chatt. 83.

zeugt. Warum er daran glaubt, sagt er uns: „. . . et j'y crois à cause de la pitié sans bornes que m'inspirent les hommes, mes compagnons de misère et aussi à cause du désir que je me sens de leur tendre la main et de les élever sans cesse par des paroles de commisération et d'amour".[1]) Kitty ist nur „une des rêveries de Stello". Die Kräfte, die in Stellos Innerem schlummern, sind „le dévouement" und „la pitié", für V. einfach poetische Kräfte. —

Die Liebe sollte Sache der Vernunft sein, „sans trouble et sans peur",[2]) wie die Liebe Kitty Bells zu ihren Kindern. Man sieht leicht, worauf V. abzielt. Die einzig wahre Liebe ist nach ihm offenbar eine rein intellektuelle Liebe, die wir jetzt eine platonische nennen würden, eine Liebe, die auf geistiger Verbindung beruht und zugleich frei ist von jeder Sinnlichkeit. Man merkt, der Stoiker kommt wieder zum Vorschein: denn das Lob, das er einer solchen Liebe zollt, erhält sie von ihm nur deshalb, weil sie affektlos ist. — Die Fehler und Laster unserer Mitmenschen, alle Verbrechen sogar, verdienen unser Mitleid nur, sagt V. Dieses Mitleid allerdings, das sich von dem unterscheidet, welches wir den Leiden und Qualen des Nächsten entgegenbringen, ist bei V. ein „intellektuelles Bedauern", welches in seinem Ausspruch gipfelt: „Tous les crimes et les vices viennent de faiblesse. Ils ne méritent donc que la pitié".[3]) Dieser einseitige Intellektualismus, der, wie wir schon berührten, sich doch nicht in praxi auf alle Lebensverhältnisse anwenden läßt, beginnt schon in Cinq-Mars langsam durchzudringen, denn in der Tat hat V. für diesen Vaterlandsverräter nur Mitleid übrig. — Cinq-Mars, der 18 jährige, ist von Hause aus ein vornehmer edler Charakter. Erst als Marie de Gonzague auf der Bildfläche erscheint, erwacht in seinem

[1]) Stello 31. [2]) Chatt. 124. [3]) Journal 32.



Herzen die Liebe. Alle jene gefährlichen Triebe, welche als Ehrgeiz, Skrupellosigkeit, Vaterlandsverrat auftreten, wollen nur als Begleiterscheinungen eines durch die Liebe vergifteten Charakters betrachtet werden. Diese Liebe war eine vernunftlose; denn wäre sie eine vernunftgemäße, also affektlose, gewesen, so hätte Cinq-Mars nie zum Verbrecher werden können. Die Liebe zwang eben Cinq-Mars zum Verbrecher, wie er selbst zugesteht: „car nous sommes criminels: moi par amour, et vous par amitié".[1]) Aus der Art, wie das landesverräterische Verbrechen des Cinq-Mars, entgegen aller christlichen Moral, in V.'s sittlichem Empfinden keinen Abscheu, wohl aber Mitleid auslösen kann, wäre man anzunehmen versucht, V. habe einen Hauch dantischen Geistes verspürt. Den Schwerverbrechern im Inferno, von denen Dante sogar einen am Haare zaust, versagt Dante in Übereinstimmung mit der christlich-katholischen Moral, sein Mitleid. Als er aber jenen beiden edlen Seelen, Francesca und Paolo, begegnet, welche nur Liebes und Gutes zur traurigen Tat getrieben, durchbricht der individualistische Dante plötzlich alle kalten dogmatischen Schranken und fühlt sein Herz vom wärmsten und heftigsten Mitleid für die beiden Liebenden tief erschüttert.

„Quando risposi, cominciai: O lasso,
„Quanti dolci pensier, quanto disio
„Menò costoro al doloroso passo!
„Poi mi rivolsi a loro, e parla' io,
„E cominciai: Francesca, i tuoi martiri
„Al lagrimar mi fanno tristo e pio."[2])

Von den Stoikern, in deren Urteil es sich stets nur um eine absolut gute oder absolut schlechte Handlung dreht,

---

[1]) Cinq-Mars II, 154. [2]) Inferno V, 112—118.

wurde die sittliche Halbheit ganz besonders verworfen. Von einem sittlichen Gradunterschied oder Medium wollte unser Individualist ebenfalls nichts wissen. Die Lauen, die Charakterlosen, welche so gerne auf beiden Schultern Wasser tragen, bekommen von ihm ein Verdammungsurteil zu hören. Sie gehören zur Klasse der „ignobles". V., der die Divina Commedia sehr gut und genau kannte, mag das ganz Persönliche des von ihm hochverehrten Dante aus der knappen und präzisen Bemerkung Vergils herausgefühlt haben, womit er die sittlich Lauen, „che visser senza infamia e senza lodo", mit wenigen Worten doch so kräftig abspeiste: „Non ragionam di lor, ma guarda e passa". (Inferno III, 51.) Das Schwanken zwischen Gut und Böse fand V. eines Menschen nicht würdig. Feste sittliche Grundsätze, wie sie unserem Philosophen selbst eigen waren, bewunderte er am Menschen. V. verlangt von ihm ein in sich geschlossenes Charakterbild, und wäre es auch noch so schlecht wie beispielsweise das Richards III. In dieser Hinsicht gefielen ihm die Festigkeit und die auf sich selbst vertrauende Kraft eines Macchiavelli, dessen kühne Worte er einem Kapitel seines Cinq-Mars zum Motto gab: „Les hommes ont rarement le courage d'être tout à fait bons ou tout à fait méchants".[1]) Es gibt auch in der Tat nichts Kläglicheres als einen Mann zu sehen, der wie ein Schilfrohr bald nach dieser bald nach jener Seite schwankt, je nachdem der Wind weht.

Wollen wir unsere Seele rein erhalten, so müssen wir auf eine „vita activa" verzichten. „Quand on veut rester pur, il ne faut point se mêler d'agir sur les hommes . . . . ."[2]) Epiktet, so erwähnt Bonhöffer in seinem trefflichen Werke, strebte hauptsächlich nach Reinheit der Seele. Rein und unrein sind wieder spezifisch stoische Begriffe ethischen Inhalts.

[1]) C-M I, 122. [2]) C-M II, 193.

Schon früher erwähnten wir, daß V. alles Äußere als das Symbol eines Inneren auffasse. Das läßt sich auch hier wieder an der Hand eines Beispiels zeigen. Wie das Hermelin eher durch ein brennendes Feuer als durch eine schmutzige Pfütze geht, um sein reines Fell nicht zu beschmutzen, so soll auch der Mensch, und wenn sich ihm noch so viele Hindernisse in den Weg stellen, über die Reinheit seiner Seele wachen. Stets ist V. gleich bei der Hand, jeder Erscheinung in der Natur ihre tiefe symbolische Bedeutung unterzulegen. Seine ethischen Forderungen kleidet er besonders gerne in symbolische Gleichnisse aus dem Tierleben ein.

Er sagt einmal, wenn das Elend nur in der Entbehrung materieller Güter und in der Beschränkung bestände, würde es sich sehr gut ertragen lassen. Tatsächlich sei es aber Schmutz, der den Menschen herabziehe: denn er ist der Meinung, daß ein Mensch, der gewohnt ist in körperlichem Schmutz zu leben, auch innerlich schmutzig sein müsse. „Oui, dit Stello, je la hais, je hais la misère, non parce qu'elle est la privation, mais parce qu'elle est la saleté. Si la misère était ce que David a peint dans les Horaces, une froide maison de pierres, toute vide . . . ., je bénirais cette misère parce que je suis stoïcien. Mais, quand la misère est un grenier avec une sorte de lit à rideaux sales, des enfants dans des berceaux d'osier, une soupe sur un poêle et du beurre sur les draps, dans un papier, — la bière et le cimetière me semblent préférables.“ [1])

In der stoischen Lehre von den sittlichen Gütern durfte natürlich die Freundschaft, auf welche die Antike so sehr viel hielt, nicht fehlen. Die Weisen unter sich sind damit Freunde. Des Gefühls der wahren Freundschaft ist nur

---

[1]) Journal 136.

der Weise fähig. V. hat sich das bekannte und in der Weltliteratur oft behandelte Motiv von der sich selbst aufopfernden Freundschaft in Cinq-Mars zum Vorwurf gemacht. Der Freundschaftskult zwischen Cinq-Mars und de Thou ist von V. in stoischem Sinne geschildert worden ganz gemäß dieser Lehre. Gerade in den Zeiten der Not beweist de Thou dem Cinq-Mars seine freundschaftliche treue Gesinnung. Seinem Freunde zu Liebe verläßt de Thou sein Arbeitszimmer und sagt seiner gefahrlosen Muße und einem der Anschauung gewidmeten Leben Lebewohl, um seinem Freunde Cinq-Mars im Kampf gegen Richelieu beizuspringen. De Thou's Freundschaft zu Cinq-Mars ist der Selbstverleugnung und Aufopferung fähig. De Thou ist ein Märtyrer, der im Gegensatz zu den christlichen, sich freiwillig dem Tode weiht, einzig und allein, um seinem dem Untergange geweihten Freunde durch seinen eigenen Tod Trost zu bringen. Die sittliche Tat eines de Thou ist im höchsten Grade tugendhaft und weise; das Handeln de Thous lediglich ein Akt seiner freien Selbstbestimmung („martyr volontaire"),[1] während die Handlung eines christlichen Märtyrers ganz und gar abhängig von den äußeren Ereignissen ist, welche ihn in den Tod zu gehen zwingen. In beiden Fällen kommt es darauf an, ob der Betreffende frei oder unfrei handelt, und ob auch seine Gesinnung eine durchaus interesselose war, während es in diesem Falle durchaus gleichgültig ist, ob de Thou oder der Märtyrer den Bedingungen der Norm der Legalität genügen oder nicht. — De Thou ist an der Verschwörung gegen Richelieu anfänglich vollständig unbeteiligt. „J'avais voué mes jours à l'innocence et aux travaux de l'esprit, et me voici prêt à commettre le crime et à saisir l'épée."[2] Aus Liebe macht er sich die Pläne seines Freundes zu eigen, obgleich

---

[1]) C-M II, 203. [2]) C-M II, 154.

er sie selbst nicht billigen kann, und aus Freundschaft wird er zum Verbrecher („car nous sommes criminels: moi par amour, et vous par amitié"),[1] da er für ihn leiden und sterben will. „Par charité, messieurs, reprenait de Thou, ne me privez pas des mêmes douleurs que lui; je ne l'ai pas suivi si loin pour l'abandonner à cette heure précieuse et ne pas faire tous mes efforts pour l'accompagner jusque dans le ciel." [2]) Die Fehler, die de Thou begeht, sind die Pflichten des Freundes dem Freunde gegenüber. In seinem Vergehen sieht de Thou das Glück seines Freundes blinken. „Je m'applaudis de mes erreurs si elles tournent à votre gloire, je ne vois que votre bonheur dans ma faute." [3]) So wie de Thou die Freundschaft auffaßt, ist sie ganz stoischer Art. De Thou will Cinq-Mars deshalb zum Freunde haben, um ihm Gutes und Liebes erweisen zu können. Der Stoiker will einen Freund haben, damit er der gebende Teil sein kann. Nur das sittliche Interesse des Empfängers hat er im Auge. Persönlich hatte V. nie einen wahren Freund gehabt; wie der Mann mit der eisernen Maske konnte er von sich sagen: „Jamais je ne connus cette rare parole Qu'on appelle amitié, qui, dit-on, vous console." [4])

Bislang hatten wir schon mehrmals die Gelegenheit zu beobachten, daß die Stoiker die reine Tugend, die Tugend als Selbstzweck, üben. Sie sagen sich, daß die sittliche Tätigkeit die Belohnung in sich selbst trage, sie allein sei hinreichend zur Glückseligkeit. Die Lust, die Glückseligkeit, so hoben sie ausdrücklich hervor, ist nicht der Zweck, sondern nur die natürliche Folge der sittlichen Handlung des Einzelnen. Eine solche Ethik nennen wir aber doch nicht eudämonistisch. Man hat die Stoiker oft des Eudämonismus beschuldigt. Allein

---

[1]) C-M II, 154.
[2]) C-M II, 203.
[3]) C-M II, 154.
[4]) Prison 103.

in ihrer Sittenlehre war nie ein flacher Eudämonismus zu Haus; und wie wir bisher erfuhren, duldete auch V. in seiner Ethik herzlich wenig eudämonistische Elemente. Die Wahrheit ist die, daß die stoische Ethik kaum mehr Eudämonismus enthält als alle andern Systeme der Ethik auch, selbst die des Christentums und des rigorosen Kant nicht ausgenommen. V. will wie jeder Stoiker, daß man das Gute um des Guten willen tue, ohne jegliche Aussicht auf Belohnung. Und da muß sich V. sagen, daß das Christentum noch heutzutage sich von heidnischen Gebräuchen nicht ganz frei gemacht hat, welche sich ins Gebet und in den Kult, im letzten Grunde durch die Verheißung des ewigen Lebens, eingeschlichen haben, heidnische Gebräuche, welche die stoische Ethik längst abgeschüttelt hat. „. . c'est parce qu'il [Vigny selbst] ménage la faiblesse egoïste de pauvres âmes qui s'appuient encore sur des pratiques païennes et qui n'ont pas l'abondance de bonté qui devrait leur suffire pour faire le bien sans réclamer une récompense, y mettre un prix et fixer des conditions, comme par un acte de notaire."[1]) Das Gebet für Andere, für seine Nächsten, ist eine schöne und edle Sache. Allein es gemahnt ans Heidentum, wenn der Einzelne glaubt, durch sein Gebet die Gunst und Liebe der Gottheit auf seine Person herabflehen zu können. Auf ein Opfer der Lippen verzichtet die Gottheit, sie will dagegen ein Opfer der sittlich guten Tat und reinen Gesinnung. Jene Christen haben sich nach V. noch nicht zur richtigen Gotteserkenntnis aufgeschwungen: wissen sie doch nicht einmal, daß Gott weder in menschlicher Weise lieben noch derart hassen kann. Und sie müßten doch wissen, daß, wer Gott liebt, nicht verlangen kann, daß dieser ihn wieder liebe. Also auch eine intellektuelle Gottesliebe ist nach stoischer Ansicht

[1]) Corr. 356.

die einzig richtige, der spätere „amor Dei intellectualis“ des Spinoza.

Im selben Maße wie das Gebet des einzelnen für seine Person entbehrt auch seine tugendhafte Tätigkeit jedes ethischen Wertes, sobald sie, wie es bei vielen Christen leider der Fall ist, allein unter dem Gesichtspunkt des Seelenheils und des verheißenen ewigen Lebens unternommen wurde. Ganz falsch ist es, wenn der Christ die Sittengebote lediglich deshalb befolgt, um sich einen Platz im Himmel zu sichern. Und weil nun V. als Stoiker erkannte, daß das große Hindernis, welches die sittliche, interesselose Tätigkeit des einzelnen hemmt, im letzten Grunde einzig und allein die Hoffnung ist, verwarf er sie als ein Laster. Diese christliche Theologaltugend lehnte er also rundweg ab, weil sie es unmöglich macht, die Tugend als Selbstzweck auszuüben. Der gläubige Christ würde nun etwa V. folgendermaßen entgegnen: Ja ist es denn nicht gerade die Hoffnung, welche uns die Leiden dieses Lebens, seine Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten mit der Aussicht auf eine zukünftige Vergeltung leicht ertragen läßt? Allein diesen sittlichen Ausgleich nach dem Tode brauchten die Stoiker gar nicht: denn sie hatten ihn schon in diesem leidvollen Dasein, insofern sie sich sagten, daß nur der wahrhaft Gute auch ein wirkliches Glück empfinden könne. Glauben wir manchmal die Wahrnehmung zu machen, daß es einem sittlich schlechten Menschen im Leben gut ergehe, so ist das nur Lug und Trug. Sein Glück ist nur erheuchelt oder allenfalls eine unbewußte Selbsttäuschung; es kann nur um ein vermeintliches, scheinbares Glück sich handeln. Das führt uns nun auf den Ausgangspunkt der ganzen stoischen Ethik, deren erste Frage ist: Wie kann man sich in dieser Welt von Leiden das Leben noch einigermaßen erträglich machen, und auf welche Art kann es uns gelingen, noch zum Glück zu kommen? Allein diese Frage-

stellung, soll sie richtig beantwortet werden, setzt schon eine ganz genaue Einsicht in diesem Leben voraus. Um dem ganzen Probleme auf den Grund zu gehen, müssen wir noch voraussetzungsloser an die Sache herangehen und die Frage zunächst aufwerfen: woher kommt es, daß wir Menschen als geistige Wesen so viele Schmerzen zu ertragen haben? Kommt es etwa daher, daß unsere Vernunft nicht vollendet genug ist, um uns über die Zwecke dieses Lebens leidlich zu belehren? Dieses kann es offenbar nicht sein, denn wäre es so, so müßten gerade die Vernunftbegabten die Glücklichsten sein, was durchaus nicht der Fall ist, wie die Erfahrung zeigt: denn je entwickelter der Intellekt, je genialer der Mensch ist, um so empfänglicher ist er für die Leiden dieses Lebens und von ihnen durchdrungen. Chatterton und Stello beispielsweise, mit ihrem intuitiven Verstande, führen ein qualvolleres Leben als der beschränkte stumpfe Blaireau. Aber damit kommen wir doch dem eigentlichen Kern der Sache näher. Es muß der Wille sein, der im Tiere bloß latent, instinktiv, im Menschen aber bewußt und mehr oder weniger gesteigert auftritt. Das Begehren, das Besitzenwollen, und die daran geknüpfte Hoffnung, einen Gegenstand zu erreichen, macht uns allen das Leben so qualvoll. Wenn wir uns aber in unseren Erwartungen getäuscht sehen, dann sind wir erst recht im Zustande des Leidens. Die Hoffnung ist also bei allen unsern Leiden das Primäre, die vorauszusetzende Ursache. Erst nachdem man Hoffnung gefaßt hat, kann man von Entbehrung und dann auch von Schmerz sprechen. Wer nicht die allerleiseste Hoffnung haben kann, irgend etwas zu erreichen, wird vernunftweise dieses Etwas nie ernstlich haben wollen, also deshalb auch keinen Schmerz empfinden. Es ist demnach klar, daß auf unsere erste Frage, wie man zum Glück gelangt, uns die Vernunft den Rat gibt, uns auf das zu beschränken, was wir haben, oder wie Epiktet



sich ausdrückt, „was bei uns steht", und jegliche Hoffnung aufzugeben.

Wir liessen es uns hier angelegen sein, an Punkten von prinzipieller Bedeutung mit einer Parallele zwischen Stoizismus und Christentum einzusetzen. Solche Ausblicke auf die Lehre des Christentums mussten für uns höchst lehrreich sein, denn sie geben uns ein sicheres Mittel an die Hand, zu entscheiden, ob die einen recht haben, die da sagen, V. sei noch als ein Christ zu betrachten,[1]) oder ob die Partei der andern Kritiker das Richtige getroffen hat, wenn sie V. als einen Ungläubigen im christlichen Sinne und als einen Heiden brandmarkt.[2]) Stoa und Christentum lassen sich mit zwei sich schneidenden Kreisen vergleichen, die zwar das abgeschnittene Segment gemeinsam haben, andererseits aber auch wieder ganz bedeutend auseinandergehen. Daher mag es nun auch kommen, daß wir unter den Forschern zwei Parteien begegnen, von denen jede das Recht in Anspruch nimmt, ihn in ihren Gesichtskreis ziehen zu dürfen. — Was nun das Christentum bei diesem Problem speziell angeht, so ist zu sagen, daß es gleichfalls von den Leiden dieser Welt durchdrungen ist. Es kommt aber, wie wir schon oben bemerkt haben, auf einem umgekehrten Wege zum entgegengesetzten Resultate. Gerade die Hoffnung auf eine zukünftige Vergeltung und Belohnung seiner Leiden macht es dem Christen leicht, sie hier in dieser Welt zu ertragen. Allein zum vollkommenen Glücke, so wie der Stoiker, vermag auch dadurch der gläubige Christ nie und nimmer in diesem Leben zu gelangen. Dieses Ziel ist vielmehr für den Christen in eine transcendente Welt hinaufgerückt. Der Christ faßt es unter dem Begriff des ewigen und seligen Lebens, welches ihm den sittlichen

[1]) Vgl. Séché a. a. O. 292.
[2]) Vgl. Morf a. a. O. 341.

Ausgleich bringen wird. Er bedarf also, um der Glückseligkeit teilhaftig zu werden, zunächst der Hoffnung, dann aber auch der göttlichen Gnade.

Wie ganz anders der Stoiker! Dieser rechnet in erster Linie mit dem irdischen Leben und der praktischen Vernunft. Er verzichtet zunächst auf alle metaphysische Spekulation und trachtet nur danach, sich mit den irdischen Lebensverhältnissen auseinanderzusetzen. Das Christentum dagegen verzweifelt daran, mit diesen fertig zu werden. In diesem Sinne nennt es V. mit Recht „une religion du désespoir". Der Stoiker aber findet die Kraft, die irdischen Leiden zu überwinden, und zwar einzig und allein durch seinen Willen und die richtige Betätigung seiner Vernunft. Um zur Glückseligkeit zu gelangen, bedarf er weder des Mittlers noch der Gnade. Aus der ganzen Gegenüberstellung der beiden Weltanschauungen resultiert, daß sie zwar von einem gemeinsamen Punkte ausgehen, aber auf ganz verschiedenen Wegen zu zwei Endpunkten — Ataraxia und „seliges Leben" — gelangen, von denen der eine die Projektion in die Ebene des andern ist. Man kann sagen, die stoische Ataraxia taucht auch in der christlichen Weltanschauung wieder auf, ist aber ins Metaphysische projiziert und erscheint da als „das selige Leben" und „der Friede in Gott".

Nach all dem Gesagten kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß V. nicht mehr zur Gemeinschaft der gläubigen Christen zu zählen ist. Andererseits haben wir auch die Erklärung für einen seiner Lieblingssätze bekommen, „L'Espérance est la plus grande de nos folies",[1]) der nicht so ohne weiteres verständlich war. Die Hoffnung ist also in V.'s Augen ein höchst unvernünftiger Trieb und als solcher aus unserem Herzen zu verbannen. Ja, sie ist sogar die Quelle

[1]) Stello 291.

jeder Feigheit. „Pourquoi nous résignons-nous à tout, excepté à ignorer les mystères de l'éternité? À cause de l'espérance qui est la source de toutes nos lâchetés.“ [1]) Geben wir indessen, wie V., in diesem Leben jede Hoffnung friedlich auf, so quittieren wir jeden Tag mit Dank, der uns gerade kein Unglück oder Sorge bringt. Nur indem wir in diesem Leben, das einem Kerker gleicht, jede Hoffnung eine Blume pflücken zu dürfen von vornherein aufgeben, können wir uns aufrichtigen Herzens über jedes Blatt freuen, das wir antreffen. So können wir also über die friedliche Hoffnungslosigkeit zum stillen Glück gelangen. „Il faut surtout anéantir l'espérance dans le cœur de l'homme. Un désespoir paisible, sans convulsions de colère et sans reproches au ciel, est la sagesse même. Dès lors, j'accepte avec reconnaissance tous les jours de plaisirs, tous les jours même qui ne m'apportent pas un malheur ou un chagrin.“ [2]) Der Docteur-Noir, welcher sein höchstes Prinzip in einem vernunftgemäßen Leben sieht, frei von allen Affekten, ist der Seelenarzt („médecin d'âme“) des kranken Stello und wird von V. als ein Muster des kühlen Betrachters des Lebens vorgeführt. [3])

Fragen wir uns nun, worin denn eigentlich das Glück des Stoikers und V.'s besteht, so erwidern diese: in der inneren Gemütsruhe, in der sog. „Ataraxia“ oder, wie sie Cicero nennt, in der „tranquillitas animi“. Die Ataraxia wird indessen nicht erst der tugendhaften Tätigkeit hinzugefügt, sondern sie ist ihr immanent. Der Friede in Gott dagegen,

---

[1]) Journal 64. [2]) Journal 33.

[3]) Die Fehler, die wir begehen, beruhen nach stoischer Auffassung auf Unwissenheit, falschem Urteil und einem Defekt unseres Verstandes. Ein Mensch, der sich noch nicht zu den stoischen Prinzipien im Leben durchgerungen hat, ist daher immer noch ein geistig Kranker und bedarf des Arztes. Es ist also durchaus nicht zufällig, sondern mit bewußter Absicht geschehen, wenn der Docteur-Noir „médecin d'âme“ genannt wird (Stello 12).

dieser der stoischen Seelenruhe entsprechende christliche Begriff, ist nichts anderes als der verheißene Lohn der guten Handlung; die Seligkeit selbst ist etwas Transzendentes. Der Christ tritt erst nach dem Tode in die Gemeinschaft mit Gott, der Stoiker schon nach getaner Pflicht: denn seine Handlung ist ja eigentlich nur eine Emanation der höchsten Potenz des Sittlich-Guten, d. h. der Gottheit. — Der Begriff wird von V. in seinem physischen und psychischen Sinne angewandt. Man hört oft vom Schlafe des Gerechten reden, und auch V. war der Meinung, daß mit der Ataraxia ein besonders genußreicher Schlaf verbunden sei. Er nennt ihn „le bienfaisant, l'innocent sommeil".[1]) — Die Kluft, die zwischen stoischer und christlicher Weltanschauung sich auftut, wird, wie schon bemerkt, noch größer, und unser V. durch seinen scharfen Gegensatz zum Dogma direkt zum Heiden gestempelt, indem sich der Stoiker anmaßt, durch eigene Kraft seinen innern Frieden zu erobern, während der gläubige Christ seiner nur durch die göttliche Gnade allein oder vorzugsweise teilhaftig werden kann.

Während den Tugendhaften die vollkommene Ruhe des Gemüts auszeichnet,[2]) ergreift den Bösen eine verzehrende innere Unruhe. Den Satan in Eloa kennzeichnet dieselbe innere Unruhe wie die teuflische Kreatur Richelieus, Joseph: „... Compare l'inquiétude de ton triomphe au calme de notre défaite, la bassesse de ton règne à la grandeur de notre captivité et ta veille sanglante au sommeil du juste",[3]) ruft Cinq-Mars der „grauen Eminenz" entgegen.

---

[1]) Corr. 295 (vgl. Macbeth II, 2: „the innocent sleep" etc.). Auch hier wieder die physische Erscheinung Symbol der psychischen.

[2]) Die Ruhe, welche ein auf das Sittliche gerichtetes, kontemplatives Leben gibt, kommt in der plastisch dargestellten Szene zwischen Pius V. und Napoleon zum Ausdruck.

[3]) Cinq-Mars II, 197.

Die Liebe zur Wahrheit war für V. eine Tugend und für den Menschen als einem geistigen Wesen nur naturgemäß und geziemend. Die Lüge hingegen haßt er sehr: „... la crainte du mensonge que je hais partout" schreibt er von sich in seinem Tagebuch (p. 59). Die Lüge ist eines der größten Laster schon durch die Einräumung, welche durch sie der Geist, das allein Wesenhafte im Menschen, an die Materie macht. Mit der Würde des Menschen ist sie darum vollends nicht vereinbar. Deshalb war er wie die übrigen Stoiker gegen den Schwur überhaupt und für seine Abschaffung im Staate. Indem wir jemand schwören lassen, geben wir stillschweigend die Möglichkeit zu, daß das materielle Wesen des Betreffenden über sein geistiges Wesen siegen könne. Schon der Gedanke allein ist eines Menschen unwürdig. Für den Menschen, der eine klare Einsicht vom Wesenhaften seiner eigenen Erscheinung hat, also für den Weisen, ist es eine Sache der Selbstverständlichkeit, wenn er der Wahrheit stets die Ehre gibt. Nur der Narr, der sich über das wahre Wesen des Menschen noch nicht genügend klar geworden ist, kann so einfältig sein, zu glauben, die Ereignisse könnten über uns irgendwelche Macht haben. Lügen ist auch ein Zeichen der Feigheit. Man fürchtet sich die Wahrheit zu sagen; man fürchtet sich vor etwas Zukünftigem. Wieder ein Beispiel, daß die Hoffnung die Quelle aller Feigheit ist. — An der Literatur seiner Tage tadelte V. ihren Mangel an Aufrichtigkeit. „Ce qui manque aux lettres, c'est la sincérité." [1]) Was zu seiner Zeit wahrhaft und tief empfunden wurde, wird auch ewig bleiben. In diesem Sinne hat V. recht, wenn er an Louis Ratisbonne schreibt: „Moi je pense qu'il [„ce renouvellement de sympathie", d. h. die erfolgreiche Wiederaufführung Chattertons im Jahre 1857] vient seulement

[1]) Journal 100.

de ce que la vérité est éternelle et impérissable, et j'ai eu quelquefois le bonheur de voir clairement la vérité et le courage de la dire." [1]) Die Lüge, „le poison des mensonges",[2]) gilt auch innerhalb der christlichen Religion als eine große Sünde, die Kitty, selbst um ihre Kinder zu retten, nie begehen würde. „... Je ne ferais pas un mensonge, même pour sauver mes enfants ...".[3])

Der Weise sieht das große Vorrecht des Menschen den andern Lebewesen gegenüber in der ihm von einem gütigen Gott verliehenen geistigen Natur, weshalb er auch in dem „homme d'action", der sein Leben viel zu sehr von den äußeren, materiellen Dingen abhängig macht, seinen natürlichen Antagonisten sieht. Als den Typus des meineidigen „homme d'action" aus der modernen Gesellschaft betrachtete V. Talleyrand. Er schreibt über ihn im Jahre 1838: M. de Talleyrand est mort. Les partis l'ont insulté, et on a été jusqu'à écrire: „Il n'y a en France qu'un malhonnête homme de moins". Les indignations sont toutes justifiés par sa vie politique. Il a une immense flétrissure sur son nom: c'est d'être devenu le type du parjure élégant et récompensé".[4]) Wie mächtig die Idee vom alleinigen Wert der Tätigkeit des Geistes in unserer modernen Zeit schon durchgedrungen sei, zeige am besten die Tatsache, daß jetzt sogar schon die Könige, diese sonst typischen Vertreter des „homme du pouvoir" und „homme d'action", anfingen Bücher zu schreiben.[5]) — Wie die Lüge den Geist des Menschen herabzieht, genau so verfährt der Leib mit der Seele. Der von Platon im 11. Kapitel des Phädon erwähnte und seitdem so beliebte Vergleich, daß die Seele des Menschen im Körper als einem Kerker schmachte

---

[1]) Corr. 300.
[2]) Maison du Berger 184.
[3]) Chatterton 53.
[4]) Journal 127.
[5]) Journal 74.

und erst durch den Tod von dieser irdischen Knechtschaft befreit werde, sollte das Verhältnis, in dem Seele und Leib zu einander stehen, ausdrücken. In großen Umrissen bezeichnete dieses Gleichnis auch V.'s Anschauung über die Wechselbeziehungen von Leib und Seele. Allein er geht noch weiter. Nicht nur die Seele ist im Kerker des Leibes gefangen, sondern der ganze Mensch ist in den Kerker des Lebens geworfen, der Mikrokosmos gleichsam ein Gefangener im Makrokosmos.[1]) Er empfindet den Körper und das ganze Leben als eine Fessel und einen Kerker, in dem die Seele sich verzehrt. So ist es verständlich, wenn Chatterton den Tod als den befreienden Engel und den Bringer süßen Friedens preist. „O Mort, ange de délivrance, que ta paix est douce! j'avais bien raison de t'adorer, mais je n'avais pas la force de te conquérir".[2]) Im Menschen begegnen sich zwei Naturen, eine himmlische und eine irdische, eine die nach oben, und eine die nach unten strebt. Das Göttliche in uns, die Seele, ist vernünftig, die Materie dagegen, die uns beständig herabzieht, ist vernunftlos. Ihrer Verwandtschaft mit Gott ist sich am besten die Seele des Dichters bewußt: denn sie entledigt sich, soviel in ihrer Kraft steht, der irdischen Fesseln. Sie strebt wie die Schwalbe nach dem Himmel, den sie als ihre eigentliche Heimat betrachtet, und setzt der Schwalbe gleich ihren Fuß immer nur einen kurzen Augenblick auf die Erde, um sich im nächsten Moment wieder in höhere Regionen zu begeben.[3]) Die Seele des Menschen dachte sich V. als ein substantielles Wesen, was an der Hand der Skizze, „l'âme et le corps" ersichtlich ist.[4]) Bei dieser Auffassung blieb unser Philosoph vollständig im Einklang mit der stoischen Lehre, denn auch diese schrieb der Seele eine Substanz zu.[5]) So

---

[1]) Journal 32. 33. [2]) Chatterton 122. [3]) Stello 291. 292.
[4]) Journal 236. [5]) Zeller a. a. O. 109.

wenig die Natur des Menschen eine vollständig göttliche, sondern immer noch gleichzeitig an die Materie gebunden ist, so wenig wird der Mensch imstande sein, seine absolute äußere und innere Unabhängigkeit von allen irdischen Fesseln zu erzielen. Wenngleich der Weise weiß, daß das Ideal der Unabhängigkeit außerhalb der Grenzen des Erreichbaren liegt, so wird er sich deshalb doch nicht entmutigen lassen, sondern sich nichts desto weniger nach größtmöglicher Unabhängigkeit jeder Art umsehen: denn es ist klar, daß er nur auf diesem vernünftigen Wege sich dem Wesen der Gottheit, welche gleichsam die Idee der Freiheit und Unabhängigkeit ist, nähern kann. Daher ist es ein Hauptkennzeichen des ungebildeten „homme d'action", daß er sich in der Abhängigkeit von allem Äußeren, Wertlosen, Nebensächlichen gefällt. Darin besteht auch die Tragik von Cinq-Mars, der in dem Wahn lebt, er könne bei der eitlen, aller Idealen baren Marie de Gonzague auf eine wahrhaft große Gegenliebe stoßen, und der glaubt, seine Seele rein erhalten zu können dadurch, daß er sich ins politische Leben und seine Abhängigkeiten stürzt; erst als es schon zu spät ist, gehen ihm die Augen auf und er erkennt, daß sein Freund de Thou, der einst ein bescheidenes, zurückgezogenes, nur der Beschauung geweihtes Dasein führte, den richtigen tieferen Sinn des Lebens erfaßt hatte. Das Beispiel des Cinq-Mars soll uns zeigen, wie die vita activa mit der Abhängigkeit, die sie stets im Gefolge hat, so nichtig ist im Vergleich zur „vita contemplativa". Die Lehre Christi legt uns ja dieselbe Mahnung ans Herz und verdeutlicht sie uns in den symbolischen Figuren der Maria und Martha. Man muß nun den peinlichen Eifer anerkennen, den V. stets an den Tag legte, um sich in jeder Lebenslage und in jeder Hinsicht seine Unabhängigkeit zu bewahren. Sein Tagebuch gibt uns viele Beweise, wie schwer ihm dieses Streben nach Unabhängigkeit oft gemacht wurde. Klagend bricht er einmal



in die Worte aus: „L'indépendance fut toujours mon désir, et la dépendance ma destinée".[1]) Dann aber erzählt er wieder von sich mit berechtigtem Stolz, wie er trotz seiner zeitlebens beschränkten Verhältnisse, sich von seinem Schwiegervater, der dreifacher Millionär war, stets unabhängig zu stellen wußte und ihn während 13 Jahren auch nicht um einen Pfennig angegangen hatte. „Avec un beau-père trois fois millionaire, j'ai vécu honorablement sans lui rien demander jamais une fois pendant treize ans, et sans faire de dettes". Dans toutes les affaires de fortune, j'ai attendu mes droits sans daigner me plaindre, j'ai souffert en silence, j'ai travaillé sans dégrader ma pensée et je n'ai fait que des œuvres d'art.[2]) Also nicht allein seine ökonomische, sondern, was noch weit wichtiger ist, auch seine geistige Freiheit und Würde verstand er sich zu hüten. Oftmals trat die Versuchung mit schmeichlerischen Worten an ihn heran, ihm sein Kleinod, die sittliche Freiheit, zu rauben. In seinem Tagebuch lesen wir (p. 202): „Mais sans savoir que M*** était venu, le 5 janvier, me proposer un ignoble marché dans lequel je donnerais des éloges à la famille royale en échange de la pairie, et d'une pairie pensionnée, que j'ai refusée avec calme et en faisant semblant de croire que c'était seulement une imagination de M*** et un rêve sans fondement. Que je n'aie point dit comme je l'avais sur les lèvres: Vade retro, Satanas! on doit m'en savoir gré". Es ließen sich noch mehrere Beweisstücke heranziehen für die Tatsache, daß er im Kampfe gegen die Versuchung und die mißlichen Verhältnisse stets als der Stärkere hervorging und seine sittliche Freiheit unangetastet zu bewahren wußte.[3]) V., der glaubte und auch darin Stoiker war, daß dem Menschen gute Anlagen angeboren seien, mußte über die ultrakatholisch-

---

[1]) Journal 97. [2]) Journal 149. [3]) Journal 204—214.

dogmatische Ethik des Joseph de Maistre empört sein, der den Krieg als eine notwendige und dem Wohle der Menschheit recht heilsame Einrichtung pries. Der Krieg ist keineswegs heilig, wie dieser „falsche Priester" („esprit falsificateur") und Sophist uns glaubhaft machen möchte; und in der christlichen Religion steht nirgends etwas von blutigen Opfern und vom Durste der Erde nach Blut geschrieben. Jesus, von Gott als Opfer bestimmt, hatte ja selbst verkündet: „Es ist vollbracht".[1]) Für V. war dieser Joseph de Maistre ein Wolf in Schafskleidern, einer von jenen, die dem Herrn das Wort im Munde umdrehen,[2]) und seine Ethik ein Greuel. Die Menschen sind doch alle Brüder. Diesen Gedanken zuerst angeregt und durch seine Lehre verbreitet zu haben, ist das unsterbliche Verdienst Christi. Im „Mont des Oliviers" sagt Jesus:

„Mais ce mot est si pur, et sa douceur est telle,
„Qu'il a comme enivré la famille mortelle
„D'une goutte de vie et de divinité,
„Lorsqu'en ouvrant les bras j'ai dit: Fraternité".[3])

Indem wir sittlich frei handeln, wird unser Wille durch unser Gewissen bestimmt. „. . . la conscience Qui, jugeant l'action, régit la liberté."[4]) Das Gewissen irrt sich nie, das hören wir aus dem Munde Kittys: „La conscience ne peut pas avoir tort".[5]) Auch Fichte stellte als die Aufgabe des sittlichen Menschen auf, das Gewissen als ethische Richtschnur zu benutzen. Wie die Ehre so ist auch das Gewissen ein in unsere Seele unmittelbar gelegtes Vermögen sittlicher Erkenntnis, oder, wie wir oben schon anführten, das Sittengesetz selbst.

[1]) Vgl. Stello 212.
[2]) Vgl. Mont des Oliviers, „Nous savons . . . rédemption".
[3]) Mont des Oliviers 234. [4]) Oracles 205.
[5]) Chatterton 57.

III. Kapitel.

Vigny's Determinismus und Schicksalsbegriff.

I. Psychologische Freiheit des Willens.

Um jedem Irrtum vorzubeugen, sei hier gesagt, daß V. ein überzeugter Determinist war. Nach unseren bisherigen Ausführungen könnte es ja allenfalls den Anschein erwecken, V. gehöre zu den Anhängern der Willensfreiheit. In einer Hinsicht ist dies auch richtig: denn er vertrat das, was wir hier mit psychologischer Willensfreiheit bezeichnen wollen, aufs nachdrücklichste.

Die sittliche Freiheit des Stoikers ist eine rein intellektuelle und fällt zusammen mit der psychologischen Freiheit des Willens. Die ganze stoische Sittenlehre basiert ja auf dieser intellektuellen Willensfreiheit. Mit ihr steht und fällt das stoische System. Wenn nun beispielsweise V. es ablehnt, Louis Philippe eine schmeichelnde Eloge zu präsentieren, oder wenn der jüngere Cato Selbstmord verübt, so bezeichnet man das gemeinhin mit sittlicher Freiheit. Besser nennen wir sie aber psychologische oder intellektuelle Freiheit: denn damit ist zugleich ausgedrückt, daß der Intellekt (stoische Vernunft) das Substrat des Willens ist. Die Handlungen im Falle des V. oder des Cato sind nur als die absoluten Ergebnisse der Tätigkeit ihres Willens anzusehen, auf welchen die in der Erscheinungswelt liegenden Motive (bei V. der seiner stoischen Ansicht nach unsittliche Antrag des M***,



bei Cato der Untergang der Republik und damit der politischen Freiheit) wirken, nachdem sie durch das regulierende Medium der Vernunft hindurchgegangen sind. Also intellektuelle Willensfreiheit kann der Mensch nach stoischer und V.'scher Anschauung besitzen. Die große Masse der Menschen besitzt aber auch diese Freiheit des Willens nicht. Das sind die Narren: denn in ihrem Leben kann insofern von einer Freiheit des Willens gar nicht die Rede sein, als sie vollständig unter dem Joche der Affekte, und diese ihrerseits wieder unter dem Zwange der in der Welt der Erscheinung und Erfahrung liegenden Motive stehen. Dem Narren sind seine Handlungen vom Affekt als einem Stoßmotiv aufgezwungen. Die Handlungen des Menschen sollen und können der stoischen Ansicht zufolge willkürliche, gewollte sein, im Gegensatz zu der uns umgebenden leblosen Natur, welche ja nur durch äußere Kräfte bestimmt wird. Diese gehorcht nur ihrem ewigen Gesetz (vivez, froide Nature ... puisque c'est votre loi),[1] und der Mensch ist genau so stumpf wie sie, wenn er den Affekten die Zügel schießen läßt. — Jedes weiteren Beweises der Annahme menschlicher psychologischer Willensfreiheit durch die Stoiker glauben wir uns nach dem eben Gesagten und nach all dem Vorangehenden füglich überhoben, und wenden uns nun der zweiten Art von Willensfreiheit zu, welche wir von der eben erwähnten als „metaphysische" Freiheit des Willens unterscheiden.

II. Metaphysische Freiheit des Willens und ihre Verneinung durch Vigny.

Daß die Stoiker strenge Deterministen sein mußten, liegt, wie Zeller ausdrücklich bemerkt, schon in ihrer Weltansicht begründet. Und in der Tat ist ja die Seele des

[1]) Berger 196.

Menschen von den Stoikern nur als ein Teil der Allseele gedacht. Damit ist aber auch gleich gesagt, daß sich die Teile dem Ganzen unterzuordnen haben, d. h. daß wir Menschen, die wir durch unsere Seele mit Gott verwandt sind, uns in den von der göttlichen Vernunft bestimmten Weltlauf unbedingt ergeben müssen.

Wie sich die Teile später zum vollendeten Ganzen zu fügen haben, so ist ihnen auch von ihrem Urheber gleich zu Anfang der Zweck ihrer Bestimmung vorgezeichnet worden. Die unerbittliche Notwendigkeit (im metaphysischen Sinne), mit der alles erfolgt was wir tun, nennt V. Schicksal. Unser Leben als ein Ganzes genommen ist nur ein beständiger Kampf gegen das Schicksal. Zwar glauben wir durch die einzelne Handlung zu schieben, in Wahrheit werden wir aber geschoben. Dér Mann allein verdient den Namen des Großen, welcher mit dem Schicksal bis zum letzten Atemzuge ringt, und, hat es ihn endlich am Boden, selbst dann noch nicht zugibt, daß er der Besiegte ist. Cato von Utica ist das Musterbild eines solchen Helden und einer starken Seele, die selbst im Tode noch seine Unabhängigkeit bewahrte, während der erste Napoleon z. B. sich zwar anfänglich als ein glänzender Fechter erwies, nachher aber, als ihm das Schicksal ein Bein stellte, mit Mut und Kräften kläglich nachließ und als ein bewußt Besiegter zu Fall kam. So handelt auch die große Masse der Menschen. Sobald sie Widerstand verspürt, ergibt sie sich bedingungslos. Sie läßt sich, um im Bilde V.'s zu bleiben, vom Fluß des Schicksals, in den wir alle geworfen sind, ohne Widerstand zu leisten, fortziehen, während die Großen trotzig gegen die Strömung schwimmen. „Dieu a jeté — c'est ma croyance — la terre au milieu de l'air et de même l'homme au milieu de la destinée. La destinée l'enveloppe et l'emporte vers le but toujours voilé. — Le vulgaire est entraîné, les grands caractères sont ceux qui

luttent. — Il y en a peu qui aient combattu toute leur vie; lorsqu'ils se sont laissé emporter par le courant, ces nageurs ont été noyés. — Ainsi Bonaparte s'affaiblissait en Russie, il était malade et ne luttait plus, la destinée l'a submergé. — Caton fut son maître jusqu'à la fin. — Le fort fait les événements, le faible subit ceux que la destinée lui impose", das zeichnet er im Jahre 1824 in sein Tagebuch ein.[1]) Eine metaphysische Willensfreiheit verwirft also V. mit diesen Worten aufs deutlichste und entschiedenste. Ein anderes Mal schreibt er in einem Briefe an Busoni: „Je pense que la Destinée dirige une moitié de la vie de chaque homme, et son caractère l'autre moitié".[2]) Den Sinn dieser Worte bekommen wir unseres Erachtens wieder heraus, indem wir sagen: Eine intellektuelle, psychologische Willensfreiheit gibt es, dagegen keine metaphysische. Offenbar meint V., wenn er da vom Charakter des Menschen spricht, soviel wie unsere psychologische Willensfreiheit, während er unter dem Schicksal alle unsere Gebundenheit versteht, gleichbedeutend mit unserer metaphysischen Willensunfreiheit. Oder dasselbe mit weniger Worten ausgedrückt: „Der Mensch hat freie Wahl der Handlung; er kann tun, was er will, er kann aber nicht wollen, was er will".

Wer bemüht ist, sich in V.'s innerstes Wesen und Denken klare Einsicht zu verschaffen, der richte sein Hauptaugenmerk auf den Schwerpunkt in V.'s Weltanschauung, mit welchem diese steht und ohne welchen sie fällt. Es ist die Idee des Schicksals, welche als die Zentralidee im V.'schen Systeme angesehen werden muß. Hätten wir nicht eine diesbezügliche Bemerkung von ihm, so könnten wir es aus seinen Werken erschließen: „Tragédie. J'y veux représenter toujours la destinée et l'homme tels que je les conçois. — L'une l'em-

---

[1]) Journal 27. [2]) Corr. 158.

portant comme la mer, et l'autre grand parce qu'il la devance, ou grand parce qu'il lui résiste".[1]) Diese Worte scheinen eine Anspielung auf „Chatterton" zu sein, der seinem Schicksal zuvorkommt, indem er freiwillig aus dem Leben scheidet, bezw. auf „la Maréchale d'Ancre" oder „Cinq-Mars", die ihrem Schicksal energisch trotzen. In „Chatterton", „Cinq-Mars", „La Maréchale d'Ancre", will V. den gegen die Allgewalt und die Wucht der Schicksalsmächte kämpfenden, willensstarken Menschen zeichnen. Schicksalsmächte sind es, kein blind waltendes Fatum im Sinne der Alten, welches auf das Glück der Menschen neidisch ist und wie ein Blitz aus heiterem Himmel auf sein nichtsahnendes Opfer herabfällt und es zermalmt. Er denkt sich das Schicksal als eine transzendente, uns Menschen unbegreifliche Macht, die zwar über uns alle mit zwingender Notwendigkeit herrscht, indessen die sittliche Verantwortlichkeit keineswegs aufhebt. In „Cinq-Mars" und „La Maréchale d'Ancre" deckt er die ursächlichen Wechselbeziehungen auf, die im Geschicke des Einzelnen zwischen äußeren Ereignissen, Charakter und übersinnlichen Schicksalsmächten bestehen. Beweisen will er, wie töricht es von uns ist, mit Hoffnung ein Unternehmen anzufangen, dessen Gelingen nur zum geringsten Teil von uns abhängt, und wobei wir nicht einmal fähig sind, den ganzen Zusammenhang der Ereignisse zu überschauen. Das Schicksal ist etwas Irrationales. Es verstehen hieße auch, es begreifen. Nur in ahnungsvollem Schauer wird es von den Helden V.'s verstanden, so beispielsweise von Chatterton (p. 62): „Je sens autour de moi quelque malheur inévitable. J'y suis tout accoutumé. Je ne résiste plus. Vous verrez cela: c'est un curieux spectacle. — Je me reposais ici, mais mon ennemie ne m'y laissera pas.

---

[1]) Journal 43.

Le Quaker: Quelle ennemie?

Chatterton: Nommez-la comme vous voudrez: la Fortune, la Destinée; que sais-je, moi?

Cinq-Mars hat bis auf den Grund seines Schicksals gesehen und fürchtet, daß er im Kampfe mit dieser gewaltigen Macht als der Besiegte hervorgehen werde. „Ah! que vous me connaissez mal si vous croyez que je sois dupe de la Fortune quand elle me sourit; si vous croyez que je n'aie pas vu jusqu'au fond de mon destin! Je lutte contre lui, mais il est le plus fort, je le sens; j'ai entrepris une tâche audessus des forces humaines, je succomberai." [1]) „Nicht ohne Schauder greift des Menschen Hand in des Geschicks geheimnisvolle Urne" sagt Wallenstein, ganz aus dem Sinne des Cinq-Mars und der Marschallin gesprochen. Die Marie de Gonzague ahnt ihr drohendes Verhängnis: „... tout lui faisait peur, et de noirs pressentiments la troublaient involontairement". [2]) Ebenso fühlt die ehemalige Galigaï ein unvermeidliches Unglück: „je sens qu'un grand malheur m'enveloppe". [3])

V.'s Glauben an äußere Zeichen, welche uns die Fügungen des Schicksals verraten, war auch den Stoikern gemein. Diese Vorzeichen in V.'s Werken sind solche, die in ursächlichem Zusammenhang zur christlichen Tradition stehen. Als der junge Henri d'Effiat vom elterlichen Schlosse zu seinem zukünftigen Lehensherrn, dem König von Frankreich, geschickt werden soll, versammeln sich noch einmal alle Verwandten und Bekannten, die in näheren Beziehungen zur Familie stehen, zum Essen. Plötzlich verfärbt sich die alte Marquise. In dem Augenblick, als sie bemerkte, daß sie zu dreizehnt am Tische saßen, hatte sie auch die ahnungsvolle Gewißheit eines zukünftigen großen Unheils erlangt, das ihrem scheidenden

[1]) C-M II, 38.
[2]) C-M II, 71.
[3]) Maréchale 261.

Sohne auf seiner Lebensfahrt zustoßen werde. Aber noch mehr. Mit Schauder war es ihr klar, daß die Person, welche sich als dreizehnte zu Tisch setzte, nämlich die zu spät gekommene Herzogin, bestimmend und in verhängnisvoller Weise ins Geschick ihres Sohnes eingreifen werde. „Nous étions treize à table, et c'est vous qui en avez été cause, ma chère duchesse.“ [1]) Der alte Diener Grandchamp hält es mit der Zofe der Herzogin für ein böses Omen, daß sein junger Herr gerade an einem Freitag reist. Jene sagt zu Grandchamp: „Sancta Maria! je vous plains de voyager aujourd'hui; partir un vendredi, le 13 de mois, et le jour de saint Gervais et saint Protais, le jour des deux martyrs'. Mit diesen Worten will der Dichter auch gleich das gemeinsame, gleich verhängnisvolle Schicksal des Cinq-Mars und seines Freundes de Thou, dieser beiden Märtyrer, andeuten. Die Überzeugung, daß sich die Zukunft durch gewisse dazu veranlagte Menschen und durch Vorzeichen vorausahnen lasse, finden wir in V.'s Werken noch mehrere Male, besonders in der „Maréchale d'Ancre“. Die Marschallin glaubt fest daran, daß es äußere Zeichen gibt, aus denen man seine zukünftigen Geschicke herauslesen könne. Sie selbst schlägt die Karten, und an einem Freitag will sie ebenfalls nichts Entscheidendes unternehmen. „Il y a des signes, Monsieur, que les meilleurs chrétiens ne peuvent révoquer en doute et qui ne vont pas contre la foi. C'est aujourd'hui le treize du mois, et j'ai vu, depuis que je suis levée, bien des présages d'assez mauvais augure. Je ne m'en laisserai intimider; mais je pense qu'il vaut mieux ne rien entreprendre aujourd'hui.“ [2]) Ein Mittel, sich über die Zukunft Gewißheit zu verschaffen, führt V. noch in Cinq-Mars an. Er läßt diesen mit dem Schwerte ein Gebetbuch öffnen. Auf der linken

---

[1]) C-M 1, 42. [2]) Maréchale 187.

Seite des geöffneten Buches steht alsdann das Schicksal des Öffnenden, in diesem Falle des Cinq-Mars verzeichnet, und die erste Person, welche ins Zimmer tritt, nachdem er gelesen hat, wird in seinem Schicksal eine große Rolle spielen.

In seinem vom Jahre 1820 datierten Gedicht „le Malheur“ verleiht V. dem Gedanken, daß es dem Menschen unmöglich ist seinem Schicksal zu entfliehen, ergreifenden Ausdruck, und plastisch rückt er uns vor Augen, wie unerbittlich dieses sein Opfer hetzt. Dieses zu seinen Erstlingswerken zählende Gedicht ist für ein tieferes Verständnis von V.'s Weltanschauung höchst bedeutsam und lehrreich, insofern es einem Drama Schillers, der „Braut von Messina“, unmittelbar seine Entstehung verdankt. Mit wenigen Worten soll hier nun die auf den ersten Blick höchst bedenkliche Abhängigkeit V.'s von den Worten des Chors im vierten Auftritt des vierten Aufzuges bewiesen werden. Die Worte, Vorstellungen und Gedankenreihen, welche beide Dichter gemeinsam haben, sollen so hervorgehoben werden, daß wir die V.'schen in Kursivdruck, die Schiller'schen in Sperrdruck wiedergeben:

Durch die Straßen der Städte
Vom Jammer gefolget,
Schreitet das Unglück —
Lauernd umschleicht es
Die Häuser der Menschen,
Heute an dieser
Pforte pocht es,
Morgen an jener,
Aber noch keinen hat es verschont.
Die unerwünschte
Schmerzliche Botschaft,
Früher oder später,
Bestellt es an jeder
Schwelle, wo ein Lebendiger wohnt.

Suivi du Suicide impie,
A travers les pâles cités,
Le Malheur rôde, il nous épie,
Près de nos seuils épouvantés.
Alors il demande sa proie;
La jeunesse, au sein de la joie,
L'entend, soupire et se flétrit;
Comme

---

[1]) C-M I, 245. 246.

Wenn die Blätter fallen
In des Jahres Kreise,
Wenn zum Grabe wallen
Entnervte Greise,
Da gehorcht die Natur
Ruhig nur
Ihrem alten Gesetze,
Ihrem ewigen Brauch,
Da ist nichts, was den Menschen
entsetze!

Comme au temps où la feuille tombe,
Le vieillard descend dans la tombe,
Privé du feu qui le nourrit.

Aber das Ungeheure auch
Lerne erwarten im irdischen Leben!
Mit gewaltsamer Hand
Löset der Mord auch das heiligste
In sein stygisches Boot [Band,
Raffet der Tod
Auch der Jugend blühendes
Leben!

Où fuir? *Sur le seuil de ma porte*
Le Malheur, un jour, s'est assis;
Et depuis ce jour je l'emporte
A travers mes jours obscurcis.
Au soleil, et dans les ténèbres,
En tous lieux ses ailes funèbres
Me couvrent comme un noir manteau;
De mes douleurs ses bras avides
M'enlacent; et ses mains livides
Sur mon cœur tiennent le couteau.

Wenn die Wolken getürmt den
Himmel schwärzen,
Wenn dumpftosend der Donner hallt,
Da, da fühlen sich alle Herzen
**In des furchtbaren Schicksals
Gewalt.**
Aber auch aus entwölkter Höhe
Kann der zündende Donner schlagen,
Darum in deinen fröhlichen Tagen
Fürchte des Unglücks tückische
Nähe!

Diese äußere und unmittelbar in die Augen fallende Abhängigkeit V.'s von Schiller ist bis zum heutigen Tage jedem Vigny-Forscher entgangen.

So wie die Dinge bis jetzt liegen, könnte der unbefangene Leser geneigt sein, ein scharfes Urteil über V. zu fällen.

Allein nun tritt unseres Erachtens an den ehrlichen Forscher die Pflicht heran, diesem Probleme sich auf psychologischem Wege zu nähern und es vielleicht zu erklären. Unsere Fragestellung muß lauten: „Warum kam V. dazu, gerade diesen Stoff aufzugreifen und zu einem Jugendgedichte zu erweitern?“ Uns interessiert weniger die Frage „wie machte er das Gedicht“, als vielmehr „warum machte er das Gedicht“; wir kümmern uns mehr um das innere Warum als um das äußere Wie.

V.'s kritischem Scharfsinn wird es nicht verborgen geblieben sein, was ihn mit Schillers Persönlichkeit und Werken verband. Und in der Tat hatte V. mit dem Dichter der „Räuber“ (als welcher Schiller in Frankreich zu rascher Berühmtheit gelangte) gar manches gemeinsam. Der hohe ethische Zug und sittliche Ernst, der durch ihre Werke geht und der nur der Reflex ihrer eigenen sittlichen Persönlichkeit ist, ihr deduktiver Verstand, der stets vom Ganzen ausging und das Einzelne als einen Teil des Ganzen zu begreifen suchte, hätte vielleicht für V. schon genügt, in Schiller einen Geistesverwandten zu ahnen. Noch mehr. Beide hatten sich erst nach jahrelangem Bemühen zu dieser hohen Ethik durchgerungen, Schiller durch ein hartnäckiges Studium der Kantischen Philosophie, V. durch die Erfahrungen in der Schule des Lebens und die stoische Philosophie. Allein nicht nur der große ethische Gehalt war es, der V.'s Teilnahme für die „Braut von Messina“ erweckte. Das unerbittliche, gigantische Schicksal, dieser Hauptfaktor für das Zustandekommen der tragischen Wucht in der Tragödie, war es, was V. in den Bann seiner Betrachtung lockte. Die metaphysische Gebundenheit des menschlichen Willens, welche auch in Schillers Denken die Zentralidee ausmachte, mußte mit psychischer Notwendigkeit die Aufmerksamkeit V.'s auf Schillerische Werke, insbesondere aber auf die „Braut von

Messina" lenken. Diese von V. sicherlich erkannte Übereinstimmung in einem Kardinalpunkt seiner Weltanschauung mit derjenigen Schillers, wagen wir, neben ästhetischen Momenten, wie der tragischen Wucht und schwungvoll erhabenen Sprache in Schillers „Braut", als die intelligible Ursache zur Konzeption des Gedichtes „le Malheur" hinzustellen.

Der Name des Gedichts darf uns nicht stutzig machen, er ist ganz belanglos und tut nichts zur Sache. Wir brauchen uns da nur an jene Stelle in Chatterton zu erinnern, wo dieser von einer ihn verfolgenden Feindin spricht, die ihm keine Ruhe lasse. Auf die Frage des Quäkers, was für eine Feindin das sei, gibt Chatterton die Antwort: „Nommez-la comme vous voudrez: la Fortune, la Destinée; que sais-je, moi".[1]) Aber werfen wir noch einmal einen Blick auf den Vergleich der Verse V.'s und Schillers. Offenbar war das in dem dritten Schillerschen Verse erwähnte „Unglück" nicht ohne wesentliche Bedeutung für die Benennung des Gedichts V.'s. Allein was V. doch am Tiefsten ergriff, und was er als den Kern des Trauergesangs erkannte, sind die Worte: „Da, da fühlen sich alle Herzen In des furchtbaren Schicksals Gewalt". Auch V. fühlte sich stets in des „furchtbaren Schicksals Gewalt"; derselbe Gedanke erscheint ja auch wieder mit plastischer Schärfe in V.'s Versen: „De mes douleurs ses bras avides M'enlacent; et ses mains livides Sur mon cœur tiennent le couteau", und nachher in „Les Destinées".[1])

---

[1]) Schließlich sei noch einer Vermutung Erwähnung getan. Hätte V. das Gedicht erst konzipiert, nachdem der Prozeß in seinem Innern, der ihn schließlich zur stoischen Weltanschauung führen sollte, abgeschlossen war, so hätte er aller Wahrscheinlichkeit nach das Kind seiner Muse mit einem anderen Namen getauft, vielleicht mit „le Destin", ganz abgesehen davon, daß es im Sinne der Stoiker kein eigentliches „Unglück" gibt.

IV. Kapitel.

Vigny's Gottesvorstellung.

Es ist sehr schwer, sich einen klaren Begriff davon zu machen, wie V. sich das Wesen der Gottheit dachte, denn nirgends in seinen Werken hat er sich näher darüber ausgesprochen. Die wenigen Äußerungen, die wir von ihm über dieses Problem der Metaphysik haben, lassen aber jedenfalls erkennen, daß er vom Wesen Gottes eine sehr hohe Vorstellung hatte. An ein außerweltliches Wesen zu glauben, war ihm unmöglich, und der Gottheit menschliche Eigenschaften unterzulegen, hielt er für töricht. Wir dürfen Gott nicht nach menschlichem Maße messen, denn:

„La pitié du mortel n'est point celle des Cieux.
„Dieu ne fait point de pacte avec la race humaine:
„Qui créa sans amour fera périr sans haine.“ [1])

Gott empfindet weder Haß noch Liebe zu uns Menschen; das ist ein abergläubischer Wahn von denen, die da meinen, man könne mittelst des Gebetes Gott zur Gnadenerteilung veranlassen. Wer Gott aus reinster Seele und wahrhaft liebt, wird nicht verlangen können, daß Gott ihn wiederliebe. V.'s Gott ist kein „Dieu jaloux“ oder „Dieu de la vengeance“, wie

[1]) Déluge 50.

er als ein solcher in „Le Déluge", „La Fille de Jephté" oder „Moïse", der alttestamentlichen Überlieferung gemäß, geschildert ist. Die jüdische Auffassung von einem rachegierigen Nationalgott hatte V. nur zu ästhetischen Zwecken übernommen, und er war noch weiter als ein Christ davon entfernt, sich dieselbe zu eigen zu machen. — Gott ist kein Wesen, das uns von außen stört, sondern er wirkt und webt in der Seele der Welt; er ist causa sui, sagt V. mit Spinoza, und wir Menschen sind durch und aus seinem Wesen hervorgegangen. Unsere Seele ist präexistent, denn durch sie sind wir mit Gott verwandt. Gott ist intramundan, er ist in der sich mit höchster Vernunft offenbarenden Allseele, er ist die Idee des Guten. Nur derjenige, welcher wahrhaft sittlich lebt, hat die Gottheit erfaßt. Durch die uns von Gott verliehene Vernunft sind wir Menschen; folgerichtig sollen wir sie nun auch anwenden, indem wir uns der Idee des Guten zu nähern suchen, um zu klarer Einsicht über das wahre Wesen der Welt und Gottes zu gelangen, denn „le vrai Dieu, le Dieu fort, est le Dieu des idées". Zwischen Gott und Welt sah V., wie die Stoiker, keinen Wesensunterschied. Die Welt ist ideal, insofern sie von unserer Vernunft gebildet ist. Was wir in der Natur als zufällig, regellos, ordnungslos, chaotisch ansehen, ist nur Täuschung. „Le désordre n'est que dans l'individu, il n'est point dans l'ensemble des choses." [1]) Der Erscheinungswelt kommt kein wesenhaftes Sein zu, denn sie existiert ja nur durch unsere Vernunft. Realität darf einzig und allein nur das beanspruchen, was unsichtbar im Reiche der Ideen liegt. „L'invisible est réel. Les âmes ont leur monde Où sont accumulés d'impalpables trésors. Le Seigneur contient tout dans ses deux bras immenses, Son Verbe est le séjour de nos intelligences, Comme ici-bas l'espace est celui

[1]) Journal 246.

de nos corps." [1]) Gott múß existieren, oder wie Kant sagt, seine Existenz ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Was wäre denn ohne ihn die Tugend, wenn nicht nur eine Lüge! — Die Welt, in der wir Menschen leben, ist die denkbar schlechteste, die Gott schaffen konnte („le pire des mondes possibles", Corr. 105). Die Schöpfung ist zweifellos, wenn nicht ein „verfehltes", so doch ein nur „halbvollendetes Werk, [2]) denn Gott hat darin das Böse, den Zweifel und den Tod zurückgelassen. [3]) Alles in der Welt ist ein großes Mysterium für uns, Leben, Tod, und die in ewigem Werden sich befindende Natur. Auf der ganzen Schöpfung lastet ein dumpfer Druck, nämlich der unserer ewigen Unwissenheit. Wir alle leiden unendlich unter dem Gefühl unserer Unwissenheit; am meisten seufzten aber unter ihm die Geister der Großen, welche seit Jahrtausenden vergeblich bemüht waren, Licht in dieses dunkle Geheimnis zu bringen. Alles wäre gut, sobald Gott dem Menschen offenbaren wollte „De quels lieux il arrive et dans quels il ira". [4]) Warum Gott es noch nicht getan hat, und welche Absichten er damit verfolgt, ist uns unbegreiflich. Nie werden wir imstande sein, Gottes Wesen gänzlich zu begreifen, denn wir vermögen alle Dinge nur in Raum, Zeit und Kausalität zu erfassen, während er von außerzeitlicher und außerräumlicher Existenz ist, ein in sich abgeschlossenes, von nichts als sich selbst abhängiges Ganze. Um volle Einsicht in Gottes Wesen zu haben, müßte man also schon Gott selber sein.

Indem V. diesem idealistischen Pantheismus huldigt, dürfen wir ihn mit Morf ruhig einen Heiden nennen, [5]) denn ein

---

[1]) Maison du Berger 192.
[2]) Journal 101.
[3]) Mont des Oliviers 235. Journal 92.
[4]) Mont des Oliviers 237.
[5]) Morf a. a. O. 341.

gläubiger Katholik war er nicht und ist es wohl auch nie gewesen. Von den drei christlichen Theologaltugenden hatte er nur eine, diese aber, die Liebe, in eminent hohem Maße. Gerade weil er vor seinem hohen Verstande die unendlichen Leiden dieser Welt so klar daliegen sah, fühlte er ein warmes Mitleid und eine inbrünstige Liebe zu allem Lebenden. In der „heiligen Dreieinigkeit", welche die menschliche Brust in sich schließt, Wille, Liebe, Geist, ist doch die Liebe die schönste Macht. In der göttlichen Trinität von Vater, Sohn und heiligem Geist, entspricht sie dem Wesen des göttlichen Sohnes. Die Liebe ist also die schönste der christlichen Tugenden. Wer echte, wahrhaft große Liebe fühlt, wird ungeachtet aller dogmatischen Lehrsätze, stets Gottes Verzeihung erlangen für Sünden, die er im Dienste der Liebe begangen. Einem Cinq-Mars und einer Francesca da Rimini hat Gott verziehen. Die echt christliche Tugend der Hoffnung fehlte ihm nicht nur, sondern er verwarf sie sogar ausdrücklich als einen den Menschen besonders erniedrigenden Affekt, wie dies S. 71—74 näher ausgeführt worden ist. Man kann füglich behaupten, daß er des kirchlichen Glaubens vollständig entbehrte. Mit dem Ehrgeiz („la plus triste des espérances")[1] deduziert er auch den Glauben aus der Hoffnung; ja der Glaube ist ein noch viel schädlicherer Affekt, nichts anderes als die Hoffnung in der höchsten Potenz. In seinem Tagebuch finden wir über den Glauben folgende Bemerkung: „On parle de la foi. Qu'est-ce, après tout, que cette chose si rare? — Une espérance fervente. — Je l'ai sondée dans tous les prêtres qui disaient la posséder, et n'ai trouvé que cela. — Jamais la certitude."[2] In „Canne de Jonc" gibt uns V. ein Stück Kulturgeschichte, und er schildert uns, wie in der Zeit, welche auf die napoleonischen Kriege folgte, der christliche Glaube für die meisten

[1]) C-M I, 212. [2]) Journal 169.

nur noch Verzierung und innerlich schon längst verwelkt war „Les chefs des partis politiques prennent aujourd'hui le Catholicisme comme un mot d'ordre et un drapeau; mais quelle foi ont-ils dans ses merveilles, et comment suivent-ils sa loi dans leur vie? ... Beaucoup de philosophes embrassent sa cause et la plaident, comme des avocats généreux celle d'un client pauvre et délaissé ...; mais il est rare que cette croix soit à leur côté dans la solitude. — Les hommes de guerre combattent et meurent sans presque se souvenir de Dieu. Notre siècle sait qu'il est ainsi, voudrait être autrement et ne le peut pas." So schrieb er im Jahre 1832. Ähnlich klingt das Gedicht „Les Amants de Montmorency" aus von den beiden Liebenden, welche gemeinsam in den Tod gingen:

„Et Dieu? — Tel est le siècle, ils n'y pensèrent pas."

Diese Zeugnisse V.'s würden allein schon genügen, um uns zu beweisen, wie sehr es jener Generation an einem gläubigen, christlichen Gemüte fehlte. Ein noch schwärzeres Bild jener Zeit malt Musset im 2. und 3. Kapitel seiner „Confession d'un Enfant du Siècle", wo er berichtet: „Les hommes doutaient de tout: les jeunes gens nièrent tout. Les poètes chantaient le désespoir. Les jeunes gens sortirent des écoles ... le blasphème à la bouche."

Obgleich also V. kein gläubiger Christ war, erkannte er doch mit Nachdruck an, daß die christliche Religion die höchste und reinste aller bestehenden Religionen ist („la plus pure des religions"),[2] und in bezug auf eine Verbesserung und Veredelung des Menschengeschlechts, so meinte er, gebe es bis auf den Augenblick kein System, dessen Wahrheit wünschenswerter wäre als das des Christentums.[3] Die Bibel bewunderte und verehrte er ihres hohen ethischen und alle

[1]) Servitude 264. [2]) Servitude 269.
[3]) Journal 164.

Fragen des menschlichen Lebens behandelnden Inhalts wegen. Das Evangelium, so wie es Christus einst verkündigte, hatte er lieben und schätzen gelernt. Er hielt es aufrichtig mit der Lehre des Heilands, der Abkehr vom weltlichen Leben und seinen Freuden predigte, da es den Menschen vom Heil seiner Seele, im stoischen Sinne also der Tugend, herabziehe. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", sagt Jesus im Hinblick auf das zukünftige, ewige Leben, und V. mit Bezug auf die vita activa des irdischen Lebens, mit den Lastern, die sie im Gefolge hat, wie Ehrgeiz, Ruhmsucht, Lüge, Gier usw. Verachtung gebührt allem Vergänglichen, Glänzenden, Irdischen, selbst dem eigenen Körper („le juste mépris qu'il mérite").[1] Was in „La Prison" der Priester dem Mann mit der eisernen Maske als christliche Mahnung mitgab, „oubliez votre corps et ne pensez qu'à votre âme", beherzigte V. sein Leben lang. Schöner als Ruhm, Ehre und Ansehen, die der Teilnahme an Politik oder sonstigen weltlichen Geschäften entsprießen, ist der Ruhm, den die Nachwelt dem Märtyrer verleiht, wie V. diesen Gedanken in bezug auf einen Trappisten in die schönen Worte kleidet:

„Soit que la main de Dieu le couvre ou se retire,
„Le condamne à la gloire ou l'élève au martyre ..."
„S'il vit, il reviendra sans plainte et sans orgueil
„D'un bras sanglant encore achever son cercueil."[2]

Jede Tat eines Märtyrers verdient unsere Achtung, größte Bewunderung zollen wir aber der Tat des freiwilligen Märtyrers, welche nicht gesehen und beachtet sein will, und in rein interesseloser Hingabe, ohne jede Hoffnung auf Belohnung durch Gott, Mit- oder Nachwelt, geschah. Während er mit diesem letztern Gedanken ganz erheblich von der

[1]) Corr. 345. [2]) Trappiste 139.

Religion des Christentums abweicht, insofern diese keine größere Tugend kennt als im Dienste des christlichen Glaubens zu sterben, mahnt auch er die Menschen, in Übereinstimmung mit der Lehre des Heilands, zur inneren Einkehr. Als Stoiker findet er diese im kontemplativen Leben, während sie der Christ am reinsten im Leben des Mönchs und Anachoreten erreicht. Als Jesus sich dem Tode nahe fühlte, fürchtete er weniger die seiner harrenden körperlichen Leiden, als vielmehr die Seelenschmerzen, die, wie er im Geiste voraussah, falsche Priester ihm bereiten würden, indem sie seine Worte absichtlich falsch auslegen, um sie zu ihren selbstischen Zwecken auszubeuten. Für V. ist es ein Schmerz, Fanatiker und Fälscher, Inquisitoren und Jesuiten an diesem Werk zu sehen, um, wie es noch in neuester Zeit ein Joseph de Maistre tat, lieblose, kalte, unchristliche Lehrsätze kunstvoll zusammenzuschmieden.[1]) Ein Dogma, welches den Menschen mit erblicher Sünde belastet, den Krieg für eine heilige Institution erklärt und dem Menschen, so er im irdischen Leben der Sünde verfallen war, ewige Höllenstrafen in Aussicht stellt, atmet V.'schem Glauben gemäß, keineswegs mehr den Geist der christlichen Lehre.

Allein wenn er auch die Religion des undogmatischen Christentums außerordentlich hoch einschätzt, so ist und bleibt sie doch immer nur eine Religion im beschränkten Sinne des Wortes. V. weiß für den menschlichen Geist noch höhere Ziele: sie liegen in der höchsten Erkenntnis, welche die vom Standpunkte des Weltganzen ausgehende philosophische Besinnung verschafft (vgl. „Croyance ou Religion“ Journal 163 ff.). Damit ist der Riß vollzogen, der ihn auch von der Religion des Urchristentums, die noch keine Dogmen kannte, in aller Schärfe trennt. Und nun verstehen wir auch besser

---

[1]) Vgl. La Flûte 229, Stello 210, Mont des Oliviers 234.

seine für katholische Begriffe geradezu groteske Kühnheit, die großen Denker aller Zeiten, wie Plato, Descartes, Spinoza usw., den von der Kirche zu Heiligen erhobenen Kirchenvätern gegenüber mindestens gleich, wenn nicht höher zu stellen. „Les Pères de la pensée valent bien les Pères de l'Eglise. Ceux-là seuls doivent être honorés. N'ayez pas, ô jeune homme, une bibliothèque innombrable, ne rassemblez que les Pères: ceux que les autres pillent et imitent. Ils sont en petit nombre dans votre patrie. Sur ce, voyez et comptez."[1]) Der christlichen Kirche gegenüber verhielt er sich so, daß er ihre Satzungen und Gebräuche beobachtete und sie nie verletzte, obwohl er ihr innerlich vollkommen fremd war. Am besten charakterisiert sein Verhalten der Entwurf zu einem Roman über das Leben eines modernen Ehrenmannes, worin es über denselben heißt: „L'honneur le défend de tous les crimes et de toutes les bassesses: c'est sa religion. Le christianisme est mort dans son cœur. A sa mort, il regarde la croix avec respect, accomplit tous ses devoirs de chrétien comme une formule et meurt en silence."[2]) Dabei ist wieder an Epiktet zu erinnern, der es dem Weisen zur Pflicht machte, sich der Staatsreligion, der bürgerlichen Sitte und Ordnung nach außen hin zu fügen.[3])

Er lebte also auch in bezug auf diesen Punkt wie ein Stoiker. Diese handelten durchaus nicht nach ihrem selbstherrlichen Willen, sondern sie wußten auch von einer Tugend, welche im Gehorsam gegen das allgemeine Gesetz besteht. Diese Unterordnung und Hingabe der Persönlichkeit unter das Ganze und den Gesamtwillen, hinderte V., auch nach stoischer Auffassung, keineswegs an seiner moralischen Vernunftreligion festzuhalten, wenn sie auch von der herrschenden

---

[1]) Journal 235. [2]) Journal 86.

[3]) Vgl. Bonhöffer a. a. O. 84 ff.

Staatsreligion noch so sehr verschieden war. Wir haben ja diese Verschiedenheiten im einzelnen schon kennen gelernt. Nur zwei wichtige, von der christlich-katholischen Religion grundsätzlich verschiedene Punkte sollen noch einmal besonders erwähnt sein. Er verlangte eine reine Gottesverehrung, d. h. er forderte vom vernunftbegabten Menschen statt des persönlichen, einen rein geistigen Kultus, der ihm allein gezieme. Es ist einleuchtend, daß sich ein solcher Kultus nur verwirklichen ließe, wenn der Mensch ein rein moralisches Wesen wäre. Wieder im Gegensatz zur christlichen, katholischen Religion gestand er der Persönlichkeit des Einzelnen, wenngleich er auch nicht an ein liberum arbitrium indifferentiae glaubte, ein solches Maß von Kraft zu, daß die Möglichkeit der Erreichung höchster Sittlichkeit in ihrer Macht steht. Ja, in éiner Hinsicht ist der Mensch sogar seinem Gotte gegenüber noch ethisch überlegen, insofern er sein Leben einem Prinzipe opfern kann, was der Gottheit doch zweifelsohne versagt ist. „La question serait que l'homme est plus grand que la Divinité, en ce sens qu'il peut sacrifier sa vie pour un principe, tandis que la Divinité ne le peut pas.“ [1]) Auf diese Idee, welche sich schon bei Epiktet findet,[2]) kam er jedenfalls durch das Studium der stoischen Philosophie.

Über die Grenzen unserer menschlichen Erkenntnis, (von denen Kant der staunenden Menschheit zum erstenmal einen deutlichen Umriß gab), war er sich klar geworden. Er wußte, daß der Erscheinungswelt nur eine subjektive, keine objektive Realität beizumessen ist. Das für uns Menschen allein Erstrebenswerte, was von Natur aus frei und unsterblich ist, sind die geistigen und sittlichen Güter. „Aimez ce que

[1]) Journal 165.

[2]) Bonhöffer a. a. O. 108.

jamais on ne verra deux fois",[1]) d. h. das ewig Bleibende, das Unvergängliche, welches allein durch die richtige Anwendung der uns von Gott verliehenen Vernunft gelingt. Die großen ewigen Resultate, die durch sie erzeugt werden, als ein Ganzes genommen, betrachtete V., um ein Wort des ihm in manchen Beziehungen geistesverwandten Schiller zu gebrauchen, als den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht.

---

[1]) Maison du Berger 196.

V. Kapitel.

Vigny's Stellung zum Katholizismus.

Vigny war, dem Namen nach, zeitlebens Katholik geblieben. Er war Katholik von äußerlicher Observanz, ohne innerlichen Glauben an die Heilswahrheiten des Christentums. Zwar galt ihm die alleinseligmachende Kirche als das beste System, wie er sie gerne nennt, und insofern weiß er den Katholizismus auch hoch zu schätzen.

Dem gläubigen, naiven Gemüt der großen Masse bietet dieses System mehr als jede andere Religion. Durch die sehr sinnreiche, Vigny sympathische Einrichtung der Ohrenbeichte hat es die katholische Kirche verstanden, dem frommen, einer Stütze bedürfenden Menschen Gelegenheit zu geben, sein Herz vertrauensvoll im Schoße der Kirche auszugießen; eine höchst verdienstvolle Einrichtung seines Erachtens, um so mehr als sie der großen Masse der Gottsuchenden ganz gewiß ein Herzensbedürfnis ist.

Stellt man sich einseitig auf den Standpunkt der Moral, so scheint die katholische Religion in der Idee die zweckmäßigste, ja beste. Ihre Nützlichkeit in dieser Hinsicht ist außer aller Frage, und sie scheint auch jeder anderen Religion darin überlegen. Denn sie predigt das Höchste, was man einem Menschenherz predigen kann, Charitas, werktätige christliche Nächstenliebe.



Diese Religion besitzt auch die schönste Tradition, die in dem Buch der Bücher ihren erhabensten Ausdruck findet. Die Bibel war die treue Begleiterin Vigny's sein ganzes Leben lang, und in seiner Einsamkeit schöpfte er aus ihrer stets lebendigen Fülle manches schöne Bild oder manchen tiefen, in seiner Meisterhand neue Form gewinnenden Gedanken. Wie kein anderes System, so glaubt unser Dichter und das zeigt zugleich sein eigenes Lebenswerk, vermag der Katholizismus den Künstler zu befruchten.

Trotzdem aber klafft zwischen christlich-katholischer Weltanschauung und der unseres Dichters ein mächtiger Riß. Dort eine „anthropocentrische" und „autoritative" Weltanschauung,[1]) hier Selbstherrlichkeit des Geistes und das Weltganze im Mittelpunkt! Der Kirchenvater oder sonst ein erleuchteter Vertreter der Hierarchie rückt nämlich, auf ganz willkürliche Weise, zunächst die Erde in den Mittelpunkt des Weltalls. Auf dieser wiederum verleiht er dem Menschen den einzig hervorragenden Platz in seinen Betrachtungen, baut Mauern vor seinen geistigen Augen auf, verengt ihm so seinen Blick, spricht ihm nur von seinen Interessen oder allenfalls von seiner zukünftigen, jenseitigen Existenz; deduziert ihm im Namen der Gottheit, vom Recht des Stärkeren ausgehend, Gesetze; das alles, um ihn schließlich glauben zu machen, er lebe auf einem von Gott privilegierten Planeten.

Wie anders der Glaubensgenosse Vigny's, der Philosoph! Dieser stellt sich auf den Standpunkt des Weltganzen, gewinnt seine Perspektive von einem oder mehreren anderen Planeten aus. Infolgedessen ist schon seine Fragestellung eine ganz andere. Er gibt sich genaue Rechenschaft darüber, wie ihm die Welt erscheint; dann aber sucht er gleich ihre Ursachen und ihre Zwecke zu ergründen mit den Waffen

[1]) Wechssler, Weltanschauung und Kunstschaffen, p. 3.

seines Geistes, gemäß den Gesetzen der Möglichkeit und größten Wahrscheinlichkeit.

Wie kläglich, wie armselig nimmt sich nun jener andere Standpunkt aus! Dort die ewigen Rücksichten auf den Menschen und seinen Nebenmenschen, auf seine Gegenwart und Zukunft. Dort wird ihm das Gute und Böse vindiziert und eine „police correctionelle", Religion genannt, zur Seite gestellt, die über diese oder jene Tat entscheidet, ob sie moralisch war oder nicht.[1])

Wer sich in seiner Weltanschauung damit begnügt, auf die Besserung der Menschheit hinzuarbeiten, wie es ein Augustin, ein Fénelon oder Bossuet tat, der mag in der Religion eine mächtige Helferin finden. In diesem Zusammenhang betrachtet, ist die christliche Religion vielleicht die größte Stütze der Moral, ihre Nützlichkeit also über jeden Zweifel erhaben.

Doch wie sehr ist der Standpunkt des Philosophen der bei weitem göttlichere, das erhaltene Bild ein größeres, in sich geschlossenes Ganze! Vor der unendlichen Größe des Geschauten, in der Flut der Erscheinungen erhabener Eindrücke und Gedanken, verliert sich das Gute und Böse, und diese Pfeiler dogmatischen Glaubens versinken wie zwei Strohhalme („s'y noient entièrement comme deux brins de paille").

Wer mit solchen Augen die Schöpfung betrachtet, dem ist es nur noch ein Schritt bis zu dem Geständnis: „j'ai trop d'estime pour Dieu, pour craindre le diable" (Journal p. 165).

Es ist ohne weiteres klar, daß ein philosophischer Geist, der das Suchen der reinen Wahrheit sich zum Ziele steckte, an einer Weltanschauung Anstoß nehmen mußte, die seinem Flug mit tausend Fesseln hemmend entgegentrat. Mit allen

---

[1]) Journal 164.

Waffen seines Geistes zieht er gegen jene kalten Dogmen zu Felde, die im Gemach zusammengeschmiedet wurden, „entre le banc du maître et ceux de l'écolier“;[1]) gegen jene scholastische Gelehrsamkeit, die sich zwar äußerlich den Anschein der Philosophie gab, in der Tat aber nichts anderes als metaphysische Spekulation war, verknüpft mit der bewußten Absicht, irdische und überirdische Verhältnisse zu verquicken. Entweder betrachte man das Leben als einseitiger Realist, wie im Großen und Ganzen das Altertum und in ihm in so konsequenter Weise der Römer:[2]) „C'était un sage peuple que celui-là, peuple industrieux, sain et fort, s'il en fut. Sans philosophie, sans idéalisme, ne se perdant guère en abstractions, mais ne considérant que le pouvoir *sur la terre*, la grandeur *sur la terre*, et l'immortalité *sur la terre*, celle du nom ...“. — Oder aber, man nehme den skeptischen Standpunkt des Philosophen ein, der nur nach Wahrheit strebt. Gewiß muß der Philosoph auch mit den realen, irdischen Verhältnissen rechnen; aber er hat den Vorzug, auf sich selbst gestellt und unabhängig zu sein. Er verläßt sich nur auf seine eigene Kraft und Energie: wiederum ein heidnischer Gedanke, der der katholischen Weltanschauung stets widersprechen wird. Zwar wird er von der Menge gestoßen und verletzt, aber sein starker Wille setzt sich schließlich doch durch, nur soll er sich nicht vergeben und ihr ein Zugeständnis machen. „Qu'il aime sa solitude, le silence, la fortune modérée ...“,[3]) so hören wir den Dichter sagen. Aber im selben Atemzug spricht er einen Gedanken aus, der ihn stets wie ein Magnet anzieht: „Qu'il aime ... la bienfaisance cachée, l'intimité affectueuse ...“ Stets bildet die Charitas das Bindeglied zwischen seiner heidnischen Welt-

---

[1]) Flûte 229. [2]) Journal 44. 45.
[3]) Journal 166.

anschauung, (von der sie einen Wert ausmacht, und die in einem anderen Kapitel auf ihre Richtung und ihren Namen hin ausführlich bestimmt wurde,[1]) und der des Katholizismus.

Fragen wir uns aber einmal, wie sich die große Masse der Zeitgenossen V.'s dem Katholizismus gegenüber verhielt. Der Politiker nimmt den Katholizismus willig in sein Programm auf, bei ihm wird er zum Losungswort, jedoch ist er weit davon entfernt, sich deshalb auch um seine Moral zu kümmern; dem Künstler ist er eine Quelle der Poesie, weiter nichts; der Philosoph greift ihn als ein willkommenes Objekt auf, um sich in der Rolle seines Anwalts zu gefallen, der sich anscheinend großmütig dazu hergibt, eine aussichtslose Sache zu verteidigen; und dem Soldaten schließlich existiert er längst nicht mehr.[2]) Etwas Gemeinsames aber verband sie alle, nämlich die Abkehr vom katholischen Glauben. Es erübrigt sich, nochmals hervorzuheben, daß V. den katholischen Glauben gar nicht besaß, denn sonst könnte er sich nicht die Worte erlauben: „On parle de la foi. Qu'est-ce, après tout, que cette chose si rare? — Une espérance fervente. — Je l'ai sondée dans tous les prêtres qui disaient la posséder, et n'ai trouvé que cela. — Jamais la certitude.“ [3])

Allein er achtet den katholisch-dogmatischen Glauben, er weiß, wie wir schon oben gesehen haben, auch vieles an ihm zu rühmen. Steht er auch dem Verschwinden des katholisch-dogmatischen Glaubens seiner Zeit gleichgültig gegenüber, so weiß er doch — und hierin zeigt er sich wieder als echter Philosoph — ein Gleichwertiges an dessen Stelle zu setzen, nämlich den Glauben an die befreiende Macht der

---

[1]) Vgl. Kap. II.

[2]) Servitude et Grandeur militaires 264.

[3]) Journal 169.

Wissenschaft, die sich nicht wie die Scholastik in den Dienst der Kirche stellt. Noch ein zweites Äquivalent weiß er anzuführen, das ist der Glaube an die wundertätige Macht des Ehrgefühls. Dieses ist eine neue, männliche Religion, die er vor allem in seiner langjährigen Wirksamkeit als Soldat vielfach erprobt gefunden und selber betätigt hat. „Il produit des actes de bienfaisance que l'évangélique charité ne surpassa jamais.“[1])

Die Kirche sollte dieses Gefühl nicht verleugnen oder gar ersticken. Da sie doch nun einmal ein Dogma besitzt und sich, einem ewigen Chamäleon vergleichbar, in unaufhörlicher Verwandlung befindet,[2]) so sollte sie kühn in ihm dieses Gefühl, diesen ethischen Wert, berücksichtigen und ihm den richtigen Platz anweisen. V. verspricht sich von dieser Maßregel eine innere Erneuerung des Christentums, die geeignet wäre, alle Abtrünnigen in den Schoß der katholischen Kirche wieder zurückzuführen.

Wer Vignys Denkweise kennt und sich von seiner geraden, soldatischen Natur und von der Einfachheit seiner Sitten überzeugt hat, der wird es begreiflich finden, daß er sich zum Asketen, besonders zum Trappisten hingezogen fühlte. Aus Chattertons Munde haben wir das Zeugnis: „Si j'étais catholique, je me ferais moine et trappiste“. Vigny, dem ehemaligen Soldaten, imponierte das Verhalten jenes spanischen Trappisten, der für seinen Gott und seinen König kämpft, ohne Aussicht auf Belohnung, ohne jeglichen Ehrgeiz und Stolz. Dieselbe Anspruchslosigkeit wie die des Soldaten, (denn er hat als Bett nur seinen Sarg), dieselben Tugenden des „devouement“ und der „abnégation“, dasselbe lebenslängliche Martyrium, das sang- und klanglos endet.

---

[1]) Servitude et Grandeur Militaires 268.

[2]) Journal 92.

„Soit que la main de Dieu le couvre ou le retire
„Le condamne à la gloire ou l'élève au martyre ...",
sacrificium und martyrium, diese echt katholisch-christlichen Werte, können den Menschen nur erhöhen, während die „gloria", — und auch hierin weiß er sich mit der katholischen Weltanschauung eins, — ihn von dem Weg des wahren Lebens, der „vita contemplativa" herabzieht.

Gelegentlich nimmt Vigny auch einmal Stellung zu der Frage, wem eigentlich der mittelalterliche Katholizismus seine Macht zu verdanken hatte. Nicht etwa der Zündkraft seiner Dogmen auf die Masse, so meint er, sondern einzig und allein der zu jener Zeit überlegenen Bildung seines Klerus. Im 20. Jahrhundert allerdings, so fährt er fort, mußte er seine Macht an die Wissenschaft abtreten.

Schließlich wäre noch die Frage naheliegend, warum denn Vigny, da er sich als ein Gegner katholisch-dogmatischen Glaubens bekannte, trotzdem an manchen ethischen Werten und an einer Läuterung des Katholizismus so regen Anteil nahm. Und da kann es nur éine befriedigende Antwort geben: große, an Enttäuschungen reiche Lebenserfahrung; verbunden mit jener abgeklärten Philosophie, die so manche Berührungspunkte mit christlich-katholischer Weltanschauung gemein hat, und die, nachdem sie sich im Besitze objektiver Wahrheit weiß, ihren Bekennern in aller Seelenruhe den Rat erteilt, mit den Realitäten des Lebens vernünftig zu rechnen, und die Gesetze der Gesellschaft, des Staates und der Kirche, als solche wenigstens zu achten.

Druck von Ehrhardt Karras, Halle a. S.

